Eugeniu Coșeriu

Istoria filozofiei limbajului

De la începuturi până la Rousseau



Eugeniu Coșeriu (Eugenio Coseriu) (n. 27 iulie 1921, Mihăileni, județul Bălți, Basarabia – m. 7 septembrie 2002, Tübingen, Germania) este creatorul uneia dintre cele mai importante doctrine lingvistice ale modernității. A studiat filologia și filozofia la universitățile din Iași (1939–1940), Roma (1940–1944), Padova (1944) și Milano (1945), a fost profesor la universitățile din Montevideo (1950–1963), Bonn (1961–1963), Frankfurt am Main (1962–1963) și Tübingen (din 1963) și profesor invitat la numeroase alte universități din întreaga lume.

Om de știință de statură universală (cca 50 de universități și academii din întreaga lume l-au desemnat membru *honoris causa*), filolog complet (romanist, slavist, clasicist, balcanolog, teoretician al limbii, fonolog, dialectolog, lexicolog, gramatician, semantician etc.), a creat o veritabilă școală, recunoscută ca atare în cercuri din ce în ce mai largi de specialiști, sub numele de „lingvistica integrală". Rezultată dintr-o fericită sinteză între funcționalismul structuralist și tradiția humboldtiană germană, doctrina lingvistică coseriană se caracterizează, pe lângă covârșitoarea sa valoare epistemologică și metodologică intrinsecă, și printr-o solidă fundamentare filozofică.

Din impozanta sa operă (peste 50 de volume redactate mai ales în limbile spaniolă, germană și italiană și traduse în numeroase alte limbi), sunt de menționat următoarele (unele traduse în românește): *Sistema, norma y habla* (Montevideo, 1952), *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico* (Montevideo, 1958), *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios* (Madrid, 1962), *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht* (Tübingen, I–II, 1969–1972), *El hombre y su lenguaje* (Madrid, 1977), *Tradicion y novedad en la ciencia del languaje* (Madrid, 1977), *Principios de semantica structural* (Madrid, 1978), *Gramatica, semantica, universales* (Madrid, 1978), *Textlinguistik. Eine Einführung* (Tübingen, 1980), *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens* (Tübingen/Basel, 1988), *Prelegeri și conferințe (1992–1993)* (Iași, 1994).

Eugeniu Coșeriu

Istoria filozofiei limbajului

De la începuturi până la Rousseau

Ediție nouă, augmentată
de Jörn Albrecht,
cu o remarcă preliminară
de Jürgen Trabant

Versiune românească și indice
de Eugen Munteanu
și Mădălina Ungureanu

Cu o prefață la ediția românească
de Eugen Munteanu


HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Georgeta-Anca Ionescu
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Florin Paraschiv

Eugenio Coseriu
Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau

ISBN 978-973-50-3430-6 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30 / 0372 189 509

Câteva remarci preliminare, după treizeci de ani

1. *Istoria filozofiei limbajului*, pe care o avem acum într-o nouă ediție, îngrijită de Jörn Albrecht, este, cu siguranță, una dintre cele mai de succes cărți ale lui Eugenio Coseriu. La început, nici nu a fost o carte propriu-zisă, ci transcrierea unor prelegeri pe care Coseriu le-a ținut la Tübingen în anii 1968/1969 și 1970/1971 și pe care Rudolf Windisch și Gunter Narr le-au consemnat și le-au publicat pentru prima dată, în 1969 și 1972, în două volume subțiri, scrise la mașină, în grabă, prin urmare pline de greșeli, și, mai ales, fragmentare. Căci *Istoria filozofiei limbajului* se oprește înainte de a ajunge, de fapt, la „adevărata" filozofie a limbajului, adică la Herder, Humboldt, Hegel. În cursurile sale de mai târziu, Coseriu a vorbit și despre perioada de până la 1835 (anul morții lui Humboldt), însă aceste cursuri nu au mai apărut sub forma unei cărți. Iar despre ceea ce astăzi, după treizeci de ani, se înțelege prin „filozofie a limbajului" în institutele de filozofie din universități nu se vorbește deloc în această *Istorie*.

Faptul că reprezintă un ansamblu de notițe de curs face însă ca această carte să fie tipic coseriană. Unele dintre cele mai cunoscute cărți ale sale sunt alcătuite tocmai din asemenea transcrieri ale unor note de curs, cum sunt, de exemplu, în afară de lucrarea despre care discutăm aici, și *Lingvistica textului*, în excelenta prelucrare a lui Jörn Albrecht, sau *Competența lingvistică*, îngrijită de Heinrich Weber. Într-o anumită privință, se poate spune că – cu excepția lucrărilor de tinerețe – întreaga operă a lui Coseriu pornește de la transpunerea în formă scrisă, de către auditori, a expunerilor orale ale acestuia. Chiar și articolele, al căror caracter oral nu este la fel de evident ca acela al transcrierilor de cursuri, au fost întotdeauna dictate, mai ales unui asistent care-și pregătește doctoratul, așadar unui auditor care înțelege ce se spune. Nu cred că Eugenio Coseriu a folosit vreodată o mașină de scris. Pentru a scrie, Coseriu are nevoie de vocea sa și, în mod evident, are nevoie de un ascultător, de un „acroates"*, care consemnează apoi în scris cele auzite. Opera scrisă a lui Coseriu este, în acest

* Autorul folosește în context termenii *akroates* și *akroamatisch*, adaptări savante ale cuvintelor grecești care desemnau, în tradiția aristotelică, acele idei pe care magistrul le comunica pe cale orală exclusiv discipolilor foarte apropiați (n. tr.).

sens, de esență „acroamatică“, aparținându-le deopotrivă și ascultătorilor săi. Acest complicat dispozitiv de consemnare, oral în esența sa, conservă în scris caracteristici fundamentale ale limbii ascultătorului, lucru care se întâmplă, în mod natural, mai ales în cazul cărților care cuprind transcrierea cursurilor. Caracterul „acroamatic“ al acestor texte reprezintă un temei esențial al intensității lor.

2. Cele două mici volume despre istoria filozofiei limbajului, rămase din mai multe puncte de vedere neterminate, au avut o influență pe care n-a mai cunoscut-o poate nici una dintre operele lui Coseriu. Ele au contribuit în mod decisiv la fundamentarea unei noi direcții de cercetare care, în cei treizeci de ani de la prima publicare, s-a transformat într-o respectabilă preocupare internațională: reflecția istorică asupra gândirii lingvistice europene (și apoi și asupra celei din afara Europei). Sub acest aspect, al influenței exercitate, probabil că doar semantica structurală a lui Coseriu poate fi comparată cu *Istoria filozofiei limbajului*.

Desigur, *Istoria filozofiei limbajului* a lui Coseriu nu este prima și nici singura publicație de acest tip. Să amintim aici doar cele mai cunoscute lucrări clasice ale lui Benfey, Steinthal sau Cassirer. De asemenea, succesul de care s-a bucurat *Istoria* lui Coseriu nu se datorează, cu siguranță, nici faptului că ea abordează mai multe discipline: filozofie și lingvistică, teoria literaturii și teoria culturii. După părerea mea, hotărâtoare pentru marea influență pe care a avut-o această carte au fost două momente. În primul rând, cursurile lui Coseriu și publicarea notițelor de curs s-au produs într-un moment istoric favorabil. Anii ’60–’70 sunt marcați atât de apariția unei crize în dezvoltarea reflecției lingvistice care, printr-o reorientare spre istorie, voia să-și consolideze noile obiective, cât și de o transformare a filozofiei în „filozofie a limbajului“, în Germania printr-o confruntare cu modul anglo-saxon de a face filozofie. Pentru primul aspect, să amintim de „monumentala“ *legenda aurea* a lingvisticii generative din cunoscutele și controversatele lucrări ale lui Chomsky, *Current Issues* și *Cartezian Linguistics*. *Istoria filozofiei limbajului* a lui Coseriu, precum și numeroasele sale articole despre istoria lingvisticii constituie și o reacție față de acest mod în care marile nume ale trecutului (la Chomsky, în special Descartes și Humboldt) sunt asumate inadecvat în legitimarea propriilor eforturi specifice în sfera lingvisticii. În privința celui de-al doilea aspect, să amintim de lucrările lui Apel și Liebrucks, ca și de o veritabilă explozie a activității publicistice pe tema „limbaj și filozofie“, prin orientarea către filozofia analitică.

Cel de-al doilea motiv, și cel mai important, al succesului lucrării lui Coseriu trebuie căutat în înseși calitățile acesteia: în prezența unei gândiri și a unui discurs realmente „magistrale“, adică a unei uimitoare erudiții, a pasiunii pentru lectura riguroasă a textelor, a perspectivei de ansamblu asupra a două milenii de filozofie și lingvistică și a irezistibilei capacități de convingere a criticii practicate, izvorâtă tocmai din această perspectivă. Căci textele trecutului, spre care ni se deschide accesul printr-o

subtilă hermeneutică, sunt citite în lumina experienței istorice pe care o avem prin limbaj. Însă *Istoria* lui Coseriu nu reprezintă o prezentare instrumentalizată pentru realizarea unor scopuri specifice de lingvistică sau filozofie a limbajului, așa cum este, neîndoielnic, cazul cărților istoriografice ale lui Chomsky, în care acesta construiește o istorie monumentală a propriilor eforturi, pornind de la textele trecutului. Înhămarea istoriei la un mic car particular este, de altfel, exclusă tocmai deoarece concepția despre limbaj a lui Coseriu se distinge prin aceea că nu exclude nimic din ceea ce ține de limbaj, că dezvoltă o vastă sistematică a ceea ce aparține limbajului, în care sunt integrate problematizările trecutului. Această concepție ne permite să ne întrebăm cu mai mare precizie ce idee urmărește de fapt un autor din trecut și ce relevanță – din punctul de vedere al dezvoltării istorice a reflecțiilor asupra limbajului – au problemele ridicate de acesta, ce a observat el sau ceea ce încă nu a observat. Exemplele următoare vor pune în evidență tocmai acest aspect. Coseriu a arătat limpede că, până la Vico, Herder și filozofia clasică a limbajului din Germania, limbajul a fost discutat întotdeauna doar în relație cu altceva – de cele mai multe ori, în relație cu problematica cunoașterii –, că începând abia de la autorii menționați limbajul este descoperit ca un domeniu propriu al spiritului uman, devenind astfel obiect autonom al reflecției filozofice și științifice. Coseriu a mai arătat că istoricitatea și caracterul particular ale semanticii – și prin urmare o înțelegere adecvată a „diversității" limbilor – reprezintă o viziune târzie, înglobată de fapt pentru prima dată într-un mod realmente sistematic în gândirea asupra limbajului abia de către Humboldt. Mai știm de la Coseriu că Vico, primul care descoperă că ceea ce ține de limbaj reprezintă în realitate un domeniu autonom al spiritului uman, deține, sub aspect structural, un concept nesatisfăcător asupra limbajului, în sensul că prin ceea ce ține de limbaj el înțelege doar ceva textual, adică nu ia în seamă și nivelul cuvântului, constitutiv pentru limbaj. Așadar, Coseriu prezintă *istoria filozofiei limbajului* pe fundalul unei cunoașteri prin intermediul limbajului, înțeleasă mai ales ca o acumulare istorică de cunoștințe, dincolo de care nici nu putem, de altfel, coborî mai departe în trecut.

Punctele culminante ale celor două prelegeri sunt, fără îndoială, prezentarea lui Aristotel și cea a lui Vico. Coseriu este unul dintre marii cunoscători ai filozofiei aristotelice, mereu prezentă în gândirea sa lingvistică. Atunci când Coseriu a vorbit despre el, Vico era încă puțin cunoscut ca filozof al limbajului. Cu puțin timp înaintea lui Coseriu, despre această latură a filozofiei lui Vico vorbiseră în Italia Antonino Pagliaro, iar în Germania Karl-Otto Apel și Bruno Liebrucks. De la Michelet încoace, Vico a fost perceput în Europa mai ales ca filozof al istoriei, respectiv, în tradiția diltheyană, ca întemeietor al studiului științific asupra științelor lumii sociale (*mondo civile*), respectiv ale culturii. Din acest punct de vedere, desigur că Vico a rămas și astăzi unul dintre stâlpii principali ai „științelor culturii". Fără a contesta cercetările de filozofie a istoriei și de epistemologie ale filozofului italian, Coseriu

consolidează cea de-a treia coloană a edificiului lecturii, adică tocmai pe aceea care ține de filozofia limbajului, care constituie de atunci și dimensiunea realmente inovativă în cercetările mai recente asupra lui Vico.

Desigur, după treizeci de ani, unele lucruri din *Istoria filozofiei limbajului* ar trebui revizuite. Tocmai asta a dorit cel mai mult Coseriu întotdeauna, în calitate de profesor: să nu i te supui, să polemizezi cu el, să continui să îți pui întrebări, să cercetezi mai departe. Și acest lucru s-a întâmplat în cercetare tocmai datorită imboldurilor lansate de *Istoria filozofiei limbajului*. De aceea, în ediția de față, a fost lărgită lista surselor secundare pentru cei mai mulți dintre autori. Cu toate acestea, lectura pe care Coseriu a făcut-o clasicilor filozofiei limbajului nu este nicidecum depășită, ci a devenit ea însăși una clasică, iar caracterul stimulativ și fascinația acestor prelegeri pot fi percepute și astăzi.

3. O nouă lectură, la treizeci de ani după audierea prelegerii, respectiv după prima lectură a notițelor de curs, aduce cu sine și o serie de surprize. Dintre acestea, voi aminti doar trei. Surprinzătoare este în primul rând desfășurarea discursului. Acest lucru nu l-am remarcat odinioară în sala de curs, însă el te izbește atunci când te afli tu însuți la sfârșitul carierei profesorale și tragi cu urechea la prelegerea propriului tău profesor. Organizarea discursului reprezintă un element a ceea ce am numit la început „magistral". În fața ta vorbește nu doar cineva care cunoaște infinit de multe lucruri și care, prin urmare, poate să-și expună, cu o impresionantă autoritate, interpretările și judecățile. În fața ta vorbește cineva care este sigur de ceea ce spune și pentru care lucrurile omenești și cele cosmice, și mai ales cele care țin de erudiție, au o anumită ordine. De aceea, Coseriu nu se se sfiește să exprime judecăți care astăzi mai sunt rostite doar foarte rar. Astfel, de exemplu, el știe și spune care este sarcina filozofiei și care este sarcina științei. Filozofia își pune problema sensului ființei. Prin urmare, filozofia limbajului își pune problema sensului ființei limbajului. Așa este, ne-am spune; dar oare astăzi am mai risca noi înșine să formulăm o astfel de judecată? Am pierdut cuvintele mari, ca de altfel și gesturile care țin de acestea și care însoțeau discursul magistral.

Surprinzătoare sunt, după treizeci de ani, și discrepanțele care au apărut în timp ce lucram asupra textului de față și de a căror existență nu mi-aș fi dat seama niciodată. Astfel, am fost întotdeauna convins că felul în care îl citesc eu pe Aristotel coincide întru totul cu lectura lui Coseriu, că l-am cunoscut pe Aristotel prin intermediul lui Coseriu. Abia la acest nou contact cu textul îmi dau seama că eu citesc totuși anumite pasaje ale filozofului grec altfel decât profesorul meu. Raporturile, discutate în cunoscutele și mereu citatele pasaje din *De interpretatione*, dintre lucruri (*pragmata*), conținuturile conștiinței (*pathemata tes psyches*) și sunete (*ta en te phone*), Coseriu le înțelege astfel încât, la fel ca în modelul semnului de la Saussure, reprezentările și sunetele *luate împreună* constituie cuvântul (*onoma*) și prin această *unitate* ele reflectă lucrurile *kata syntheken*. Însă, după părerea mea, această unitate reprezintă o

concepție profundă abia la Humboldt. Dimpotrivă, eu văd la Aristotel o delimitare clară între raportul cognitiv – nonverbal în esență – dintre lucruri și conținuturile conștiinței, pe de o parte, și, de cealaltă parte, raportul comunicativ dintre sunete și conținuturile conștiinței. Pe de o parte, *pathemata tes psyches* imită *pragmata*, ele sunt *homoiomata* ale lucrurilor și sunt aceleași pentru toți oamenii (aici există deci un proces mimetic cognitiv universal). Pe de altă parte, diversele sunete din diverse comunități desemnează aceste imagini universale ale conștiinței conform consensului istoric (*kata syntheken*), în scopul comunicării (dacă nu, la ce servesc *symbola* sau *semeia*, așa cum înțelege Aristotel sunetele?). În orice caz, acesta este în mare măsură modul trivial în care tradiția europeană a înțeles acest pasaj. De exemplu, atunci când Vico polemizează cu Aristotel și cu filozofii aristotelici (Scaliger), el atacă tocmai concepția potrivit căreia „cuvintele" – se au în vedere, evident, doar semnificanții (*voci*) – ar fi arbitrare (*a placito*) în raport cu ideile. Mai exact, capacitatea de reprezentare, care la Aristotel este limitată la raportul dintre lucruri și „idei", Vico vrea să o extindă și asupra raportului dintre idei și semnificanți (fie aceștia gesturi, semne vizuale, sunete, „voci"). Nu contează acum pentru mine cine are dreptate în această polemică. Ba chiar mă aflu probabil mai degrabă într-o situație dificilă, căci nu pot recurge la o lectură extensivă și profundă a întregii opere a lui Aristotel. Ceea ce vreau acum este doar să exprim surpriza pe care o oferă mereu lectura acestor prelegeri.

În al treilea rând, vreau să atrag atenția asupra prezenței sintagmei „științele culturii". De câțiva ani, aceasta este folosită cu mare zarvă ca alternativă – non-idealistă – pentru „științele spiritului" și prezentată ca perspectivă a salvării acesteia. Universități întregi și-au trâmbițat modernitatea revoluționară prin afișarea „științelor culturii" (în locul depășitelor „științe ale spiritului"). Pe mine, această noutate nu m-a impresionat prea tare, întrucât sintagma îmi era cunoscută de multă vreme. Când am recitit *Istoria filozofiei limbajului* mi-am amintit că noi, cei din jurul lui Coseriu, am vorbit mereu de „științele culturii". Deși ne aflam într-un context conștient și explicit „idealist", în care nimeni nu se temea de „spirit", în sistematica lui Coseriu natura nu se opunea „spiritului", ci culturii. O „știință a spiritului" ar fi fost tocmai matematica, însă aceasta constituie un al treilea domeniu al științei.

4. Istoria reflecției europene asupra limbajului, adică a lingvisticii și a filozofiei limbajului împreună, a dat naștere, după cum am observat deja, unui domeniu de cercetare deosebit de productiv. În 1981, volumul omagial închinat lui Coseriu a scos la lumină un spectru impresionant de studii, ca răspunsuri directe la *Istoria filozofiei limbajului*. De atunci, în patru limbi europene au apărut mari sinteze istorice, publicate de Giulio Lepschy în engleză și italiană, de Peter Schmitter în germană și de Sylvain Auroux în franceză, pe lângă monumentalul manual al lui Dascal și Lorenz. Au fost înființate asociații naționale și internaționale de savanți, care

au organizat diverse congrese. Există trei publicații științifice, în engleză, germană și franceză, dedicate exclusiv istoriei reflecțiilor asupra limbajului.

Această dezvoltare, care desigur că nu trebuie pusă exclusiv pe seama cărții de față sau pe seama menționatei conjuncturi istorico-științifice din filozofie și din lingvistică, este, dacă privim înapoi, oarecum surprinzătoare. Avântul istoriei reflecțiilor asupra limbajului s-a produs, lucru aproape neobservat de grupurile științifice implicate, în paralel cu un impresionant proces de dezvoltare a istoriei științei în general (termen prin care se înțelege mai ales istoria științelor naturii), proces care a determinat înființarea unui Institut „Max Planck" și crearea unor programe adresate absolvenților la o serie de universități engleze și americane. Dezvoltarea dinamică din acest domeniu științific se datorează faptului că, într-o lume marcată de cercetarea științifică, știința este considerată o parte importantă a culturii omenești și faptului că istoria condițiilor și a modurilor de producere a cunoașterii din domeniul științelor naturii, precum și a raporturilor omului cu natura, având în vedere riscurile foarte mari pe care le presupun, este deosebit de „instructivă" pentru viața oamenilor. Paralela cu istoria științei este importantă în sensul că ne conduce la justificarea profundă a eforturilor corespunzătoare și din domeniul reflecției asupra limbajului. Aceasta ne arată, în primul rând, că limbajul – într-o perfectă analogie cu natura – este una dintre datele fundamentale ale ființei umane, care a constituit mereu subiect de meditație pentru om și care, în ultimele două secole, a fost din ce în ce mai mult supusă cercetărilor științifice și analizelor filozofice. Așa cum istoria științelor naturii studiază raporturile dintre om și natură, istoria reflecției asupra limbajului se ocupă cu raporturile dintre om și limbaj de-a lungul dezvoltării omenirii. Reflecția asupra limbajului se dovedește a fi unul dintre momentele cele mai importante ale culturii umane, care – ca și științele naturii – are profunde implicații în practica socială. De exemplu, faptul că grecii (ca și americanii, în zilele noastre) nu au fost interesați de limbile străine este un efect al succesului lor „global" ca națiune comercială. Celelalte popoare au învățat greacă, astfel încât procesul invers ar fi fost lipsit de sens. Reflecția grecilor asupra limbajului s-a raportat, în esență, la propria limbă, pe care o considerau universală.

S-ar părea că paralela cu istoria științelor își are totuși limitele în faptul că cunoștințele de filozofie a limbajului sau de lingvistică au mai puțină influență asupra vieții decât cele care țin de științele naturii. La o privire mai atentă, această opinie s-ar putea dovedi, însă, cu totul greșită. De exemplu, faptul că schimbarea ordinii politice din timpul Revoluției Franceze s-a repercutat într-o manieră decisivă asupra limbii ține de reflecția lingvistică sau de filozofie a limbajului. Dacă, așa cum se descoperise anterior, limbajul se află într-o strânsă legătură cu gândirea, atunci noua ordine politică trebuia să combată un mod de a gândi și de a vorbi care contravenea noilor împrejurări: limba de curte a vechiului regim, ca și cu celelalte limbi care, nepurificate, nu permiteau ca

noua orânduire să fie gândită. Vechiul fel de a vorbi, cu toate formele sale, trebuia să dispară. Modelul francez a fost apoi preluat ca reper în organizarea politică a Europei și a lumii întregi în state naționale. Dacă însă, în zilele noastre, lingvistica se ocupă în primul rând de gramatica universală, aflată la baza tuturor limbilor, pe care am primit-o ca zestre genetică prin evoluția biologică, atunci limbile existente decad, devenind niște mecanisme de comunicare cu totul secundare, care nu mai au vreo mare importanță din punct de vedere politic sau cultural. Gramatica universală reprezintă, într-un fel, teoria lingvistică a globalizării economice.

În fine, istoria reflecției lingvistice constituie o componentă genuină a cercetării științifice actuale în măsura în care cunoștințele din trecut nu devin învechite sau depășite, așa cum se întâmplă în cazul științelor naturii. Astfel, de exemplu, problema „dreptei potriviri a numelor" formulată de Platon în *Kratylos* rămâne o problemă modernă, care în lingvistica actuală este discutată sub forma dilemei „iconicitate" *vs* „naturalitate". Multe dintre concluziile etimologice ale lui Vico sunt, desigur, greșite, însă în cadrul demersului său etimologic corectă rămâne ipoteza că formele și semnificațiile actuale ale cuvintelor pot fi explicate prin cercetarea istoriei acestora. Ipoteza valabilității actuale a pozițiilor teoretice din trecut (oricum, nedomolită de nici o precauție hermeneutică) a fost, prin urmare, motivul pe deplin justificat care a determinat căutarea de către Chomsky a propriilor predecesori. Chiar și conexiunea sa cu Descartes se dovedește, la urma urmei, justificată în măsura în care, așa cum a arătat Coseriu în lucrarea de față, nu există o lingvistică carteziană, ci doar o teorie a spiritului (non-verbal), ca aceea pe care o scoate în evidență, până la urmă, și gramatica universală a lui Chomsky.

5. Marea diferență față de situația din 1970 este nevoia de explicații pe care o suscită astăzi titlul *Istoria filozofiei limbajului*. Acest fapt se află în conexiune cu o schimbare radicală a canonului filozofiei. Atunci când filozofii germani folosesc astăzi sintagma „filozofia limbajului", ei se referă la un cadru al discuției vechi de ceva mai mult de un secol și la o serie de autori care include, în linii mari, următoarele nume: Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine, Putnam, Davidson și Wittgenstein II, Austin, Searle. Aceasta este tradiția filozofiei analitice a limbajului din spațiul anglo-american. „Filozofia limbajului" evocată în urmă cu treizeci de ani prin această sintagmă cuprindea o perioadă de 2500 de ani și o serie de autori din care făceau parte: Platon, Aristotel, stoicii, Sfântul Augustin, filozofii scolastici, umaniștii (Valla, Vives), Locke, Leibniz, Condillac, Vico, Herder, Hegel, Humboldt, Cassirer, Heidegger, Jaspers. Această tradiție, care nu în ultimul rând era una germană, nu mai joacă astăzi, evident, nici un rol în „filozofia limbajului" din spațiul lingvistic german. Excepțiile, ca de exemplu frumosul volum al lui Tilman Borsche, *Klassiker der Sprachphilosophie*, nu fac decât să întărească regula. Acest lucru este cu atât mai bizar cu cât, în anii '60, când limbajul era redescoperit în calitate de obiect al

filozofiei, în lucrările amintite ale lui Apel sau Liebrucks, sintagma „filozofia limbajului“ se referea încă, și în Germania, la seria autorilor europeni. Oare „casa ființei“, care trebuie să fie limba, a fost părăsită în fugă de filozofii germani fiindcă s-a dovedit a fi, de fapt, doar o colibă de țară din Pădurea Neagră, în care a mirosit a fum timp de aproape o mie de ani? Competiția cu filozofia analitică a limbajului din spațiul anglo-american a condus, în orice caz, de-a dreptul la suprimarea propriei tradiții.

În acest fel, pe lângă florile răului, au fost smulse și cele mai frumoase flori din acea grădină europeană care, în insule și dincolo de mare, este numită filozofie „continentală“ – ceea ce vrea să spună: oarecum „literară“, așadar mai degrabă inintelígibilă și nedemnă de a fi luată cu totul în serios. Astfel, într-un manual recent de filozofie a limbajului, lui Humboldt îi este rezervată o singură pagină din cele 250 de pagini, Heidegger nu apare deloc, în timp ce lui Frege, întemeietorul filozofiei analitice a limbajului, îi sunt dedicate douăzeci de pagini, iar de la pagina 50 încolo se vorbește numai de filozofia analitică a limbajului. Acest lucru este valabil mai mult sau mai puțin pentru toate cărțile germane de introducere în „filozofia limbajului“; în comparație cu acestea, manualul de care aminteam mai sus acordă totuși un anumit spațiu Antichității și Evului Mediu; însă, în mod semnificativ, Antichitatea și Evul Mediu sunt evocate ca pre-istorie a „filozofiei limbajului“, în vreme ce nu se vorbește despre acea perioadă de timp de la Evul Mediu până la Frege în care a avut loc adevărata descoperire a limbajului. Asta înseamnă că au fost reținute din trecut doar acele preocupări ce corespund propriilor cercetări. În linii mari, teoria cunoașterii științifice (și discursul apofantic corespunzător) este aceea în cadrul căreia limbajul se impune a fi luat în seamă într-un mod incomod, oscilând între subiectul gânditor și lumea gândită. Ceea ce se întâmpla deja la Platon. La sfârșitul dialogului *Kratylos*, Socrate, filozoful-prototip, rezumă: „ar fi de ajuns acum să cădem de acord că lucrurile [*ta onta, ta pragmata*] trebuie cunoscute și cercetate mai degrabă prin ele însele decât prin cuvinte“. Epoca descoperirii limbajului, una dintre noutățile realmente importante ale gândirii europene din Antichitate până astăzi, este pusă pur și simplu între paranteze. Este vorba despre acea perioadă ale cărei nume mari sunt cele ale lui Vico, Condillac, Herder, Humboldt, Hegel și în care limbajul este descoperit ca obiect autonom, ca o formă a gândirii care merită ca atare un studiu filozofic și lingvistic propriu. Pe scurt, „filozofia limbajului“ este astăzi filozofie analitică, ceea ce înseamnă că, de fapt, ea nu mai este deloc filozofie, care, așa cum spunea Coseriu, să își pună întrebări asupra „sensului ființei limbajului“. „Filozofia limbajului“ este pur și simplu filozofie, mai exact, acea direcție a filozofiei pe care, într-un limbaj mai puțin elevat, limbajul o calcă pe nervi și care, din acest motiv, vrea să „anuleze“ limba, ca odinioară Socrate, care considera că este mai bine ca în cunoașterea a ceea ce ființează nu limbajul să fie luat mai întâi în considerare, ci să fie abordate lucrurile însele – fără cuvinte. „*Phainetai, o Sokrates!*“

Prezenta *Istorie a filozofiei limbajului* nu ajunge până la epoca filozofiei lingvistice (*linguistic philosophy*). Ea se oprește în jurul anului 1800 și nu se ocupă deloc de marele filozof al limbajului Wilhelm von Humboldt. Dar mai ales această carte este străină cu totul de filozofia analitică a limbajului. Îmi sună mereu în memorie cuvintele lui Horkheimer*, care, întors acasă din emigrație, spunea, arogant și „continental", că el nu se ocupă de *philosophy*, ci de *Philosophie*! Și Coseriu ar fi putut spune același lucru. Ne-am fi dorit însă ca Eugenio Coseriu, cu profunda erudiție și claritatea critică ce îi erau caracteristice, să fi analizat această *linguistic philosophy*. Ne-am fi putut imagina o confruntare asemănătoare cu cea pe care Coseriu – și după el nimeni altul cu aceeași subtilitate și claritate – a purtat-o cu Chomsky. Chiar dacă lingvistica lui Chomsky – și prin efectul globalizant al limbii engleze – a cucerit, ca să spunem așa, supremația la nivel mondial (dimpotrivă, lucrările lui Coseriu nu prea sunt traduse în limba engleză), protestul lui Coseriu a generat destul scepticism și destule critici într-o lume care încă nu se află sub dominația totală a limbii engleze, iar aceste reacții au împiedicat o uniformizare spirituală totală a lingvisticii. Nimeni nu ar fi putut purta o polemică cu „filozofia limbajului", adică cu filozofia analitică – de asemenea de limbă engleză – mai bine decât Coseriu. Faptul că el nu a făcut asta se datorează disprețului pe care îl avea față de astfel de tentative filozofice. Având în vedere victoria totală a acestei direcții pe scena filozofică, poziția coseriană trebuie înțeleasă, din păcate, ca o regretabilă miopie a unei gândiri care formulează cu aplomb problema „sensului ființei limbii", dar nu a putut vedea că unei asemenea probleme îi poate fi anulat orice fundament de către opacitatea metodologică a filozofiei analitice.

6. Ca o ultimă remarcă, să observăm că *Istoria filozofiei limbajului* este una dintre acele cărți prin care succesul întreprinderii editoriale a lui Gunter Narr, strâns legat de publicarea scrierilor lui Coseriu, poate fi perceput în concretețea lui. Exemplarul pe care îl am din *Filozofia limbajului* constă, pe de o parte, într-un volumaș din anul 1969, dactilografiat la mașina de scris și multiplicat de o firmă specializată din Stuttgart și, pe de altă parte, într-un volum legat și prezentat deja ca o carte veritabilă în 1972 de tânăra editură Narr; deși poartă considerabilul număr 28 al seriei „Tübinger Beiträge zur Linguistik", și acesta este tot multiplicarea unui text dactilografiat. Prezenta nouă ediție a cărții celui mai cunoscut autor al Editurii Narr reprezintă o confirmare evidentă a succesului reciproc. Avem la dispoziție o carte „adevărată" a unei mari edituri! Suntem însă triști că autorul nu a mai trăit să vadă acest eveniment. Pe 7 septembrie 2002, la vârsta de optzeci și unu de ani, Eugenio Coseriu a plecat dintre noi.

Jürgen TRABANT

* Max Horkheimer (1895–1973), important filozof german, unul dintre fondatorii „Școlii de la Frankfurt". Emigrat în America în timpul regimului nazist, s-a întors în Germania în anul 1949 (n. tr.).

Prefața editorului german

La data de 15 iunie 1991, într-un mic restaurant chinezesc din imediata apropiere a Academiei de Științe din Heidelberg, a avut loc o discuție plină de consecințe. Eugenio Coseriu mi-a explicat, cu toate detaliile, cum își imagina el o ediție cu totul reelaborată a celor două volume de note de la cursul de istorie a filozofiei limbajului apărute la Editura Gunter Narr.[1] Rezultatul acestei discuții l-am notat cu grijă într-un proces-verbal și am fost hotărât să încep imediat lucrul. Ani de-a rândul (prea mulți ani) am dat prioritate altor proiecte și sarcini de serviciu. Am adunat totuși sârguincios date bibliografice, recenzii la cărți cu tematică apropiată și mi-am făcut note asupra anumitor probleme, dar redactarea propriu-zisă nu am început-o. Abia în toamna lui 2000, cu un an înainte de cea de-a optzecea aniversare a lui Coseriu, m-am pus serios pe lucru. Imediat am putut observa că îndeplinirea promisiunilor asumate la respectiva discuție presupunea dificultăți mai mari decât bănuisem la început. Puteam să recurg la propriile mele notițe de curs și, pe lângă consemnările oficiale ale cursurilor, menționate mai sus, aveam la dispoziție o copie a manuscrisului original, care era relativ bine elaborat.[2] În aceste condiții favorabile, credeam, aș fi putut duce la capăt lucrarea în timpul rămas. O presupunere nerealistă – procurarea și lectura textului originar mi-au luat deja mult mai mult timp decât estimasem la început. În afară de aceasta, o cerință minimală era selectarea și aprofundarea atentă a celor mai importante texte pe această temă apărute în ultimii treizeci de ani. Vom observa totuși că

1. Eugenio Coseriu: *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Teil I: Von der Antike bis Leibniz*. Vorlesung gehalten im Winter-Semester 1968/1969 an der Universität Tübingen. Autorisierte Nachschrift von Gunter Narr und Rudolf Windisch. 2. überarbeitete Auflage von Gunter Narr; Tübingen 1975; Idem: *Die Geschichte der Sprachphilosophie* etc. *Teil II Von Leibniz bis Rousseau*. Vorlesung gehalten im Winter-Semester 1970/1971 an der Universität Tübingen. Autorisierte Nachschrift von Gunter Narr, Tübingen 1972.

2. Despre proiectul sortării, ordonării și arhivării numeroaselor manuscrise inedite ale lui Coseriu, *cf.* Johannes Kabatek: „Die unveröffentlichte Manuskripte Eugenio Coserius – eine Projektskizze“, în: Adolfo Murguía (ed.): *Sprache und Welt*. Festgabe für Eugenio Coseriu zum 80. Geburtstag, Tübingen 2002, 111–124.

multe lucrări mai noi al căror titlu cuprinde termenul „filozofia limbajului“ lipsesc din bibliografia noastră. M-am străduit ca, în măsura posibilului, să înglobez în ediția de față literatura de specialitate cea mai recentă, dar nu puteam merge atât de departe încât să nu țin cont de convingerile științifice fundamentale ale autorului, profesorul meu.[3] Acest lucru este valabil și pentru literatura mai veche luată în considerație în versiunea originară. Unora dintre cititori li se va părea că o parte a lucrărilor la care se face referire în ediția de față sunt citate excesiv. Prejudecățile de acest tip se dovedesc adesea pripite; limitele dintre știință și istoria științei sunt instabile – cel puțin în disciplinele noastre. Cartea *Teoria cercetării* a „pragmatistului“ american John Dewey, apărută în urmă cu mai bine de șaizeci de ani, pe care Coseriu și-a însușit-o temeinic, a fost publicată pentru prima dată în traducere germană abia acum câteva luni.[4]

Cele două volume de care am vorbit mai sus au fost prelucrate într-un text unitar. În acest scop, a trebuit să elimin suprapunerile și să rearanjez unele capitole. Cele mai multe capitole conțin, în ultima parte, indicații bibliografice într-o formă scurtă; datele bibliografice complete au fost adunate într-un indice alcătuit din trei părți. Având în vedere cercul de cititori preconizat, au trebuit adăugate câteva informații biografice generale și de istorie a filozofiei. Ediția de față reclamă din partea cititorului mai puține cunoștințe prealabile în comparație cu notițele de curs. Cei familiarizați cu prima ediție vor identifica imediat «ingredientele» editorului; mai ales unele adaosuri mai aparte, pe care Coseriu, dacă ar fi putut examina temeinic întregul text, le-ar fi considerat probabil inutile, sunt puse între paranteze pătrate – la fel ca în ediția îngrijită de mine a altei lucrări a lui Coseriu, *Lingvistica textului*.[5] Numerotarea surselor primare, așa cum apare aceasta în ediția originară, nu a fost respectată în ediția de față; informații detaliate în acest sens se găsesc la *Cuprins* și în prima parte a *Bibliografiei*.

Chiar și în forma sa extinsă, expunerea de față nu are pretenția de a constitui o istorie veritabilă a filozofiei limbajului. Este vorba, mai degrabă, de o expunere istorică de ansamblu care prezintă, în esența lor, textele unor filozofi importanți, care au o anumită relevanță din punctul de vedere al filozofiei și teoriei limbii. La momentul istoric dat, o asemenea privire de ansamblu reprezenta încă un deziderat, chiar dacă de la publicarea textului originar au apărut câteva asemenea prezentări generale utile, influențate în mod evident de prima versiune a lucrării lui Coseriu și care, la rândul lor, și-au pus amprenta asupra versiunii de față. Atunci când în text se vorbește despre „prima parte a istoriei“, aceste cuvinte se referă, așadar, la lucrarea de față, care adună și prelucrează cele două volume pomenite mai sus. Partea a doua, care se va ocupa mai ales de filozofia limbajului în Romantismul german, există deocamdată doar într-o formă provizorie.[6]

3. *Cf. infra*, cap. 2.
4. *Cf.* Dewey 1938; trad. germ. 2002.
5. *Cf.* Coseriu 1994.
6. *Cf.* Kabatek, *art. cit.*, 121 și urm.

Mai trebuie să amintesc aici și câteva particularități, parțial tehnice, parțial privitoare la conținut.

În general, citatele sunt mai ample decât în ediția originară. Toate citatele, cu excepția celor în engleză, sunt traduse sau cel puțin parafrazate. Mai ales în cazul textelor mai vechi, este dată varianta originală, cu traducerea ei în text. În cazul lucrărilor mai noi, textul originar este citat numai atunci când modalitatea de formulare merită o atenție specială; în caz contrar, citatul originar apare într-o notă de subsol. În măsura în care acest lucru a fost posibil, în cazul autorilor clasici am citat astfel încât fragmentele respective să poată fi urmărite și în alte ediții decât cele folosite aici. Operele sau lucrările științifice menționate doar în treacăt nu au fost cuprinse în Bibliografie, care și așa este destul de întinsă.

Adjectivele provenite de la numele proprii au fost scrise cu majusculă în cazul în care desemnează o relație și cu minusculă dacă reprezintă o calitate unică, așadar: *Platonische Schriften* „scrieri platoniciene“, dar *platonische Liebe* „iubire platonică“. Ghilimelele normale („“) marchează semnificațiile cuvintelor sau citatele, în sens larg sau restrâns, iar ghilimelele franțuzești «» indică utilizări neobișnuite ale cuvintelor, pentru care autorul pare să se justifice.

Pentru realizarea Bibliografiei, Christine Düssel, Verena Jung, Daniela Niggemann și Ruth Simons au mers adesea pe cărări anevoioase. Anna Körkel și Katrin Zuschlag au petrecut multe ore de lucru intens pentru a organiza versiunea brută a manuscrisului. *Σοφία Κατσάρα* a introdus cu multă competență citatele din limba greacă într-un computer care nu era deosebit de potrivit pentru această operație; corectura a fost citită de Reinhard Meisterfeld. Sunt profund îndatorat dr. Manfred Moser și Andreei Wolpert pentru discuțiile de natură lingvistică și pentru traducerea unor pasaje mai dificile din limba latină. Pentru traducerea citatelor din greacă și latină m-am folosit uneori de traduceri în germană, franceză, engleză sau italiană ale unor specialiști recunoscuți, lucru pe care nu l-am menționat explicit de fiecare dată. În ceea ce privește alte neajunsuri, editorului nu-i rămâne altceva decât să-și asume totala responsabilitate pentru ele.

În decembrie 2001 am avut prilejul de a-i înmâna lui Eugenio Coseriu versiunea provizorie a primelor opt capitole ale lucrării de față, cu ocazia unei festivități academice. La redactarea celei de-a doua părți a textului l-am putut consulta doar verbal, pentru lămurirea anumitor chestiuni dificile. La un moment dat, când eram ocupat cu citirea șpalturilor de corectură, am primit vestea morții sale. Chiar și atunci când ne aduce eliberarea de chinuri insuportabile, moartea vine de cele mai multe ori la momentul nepotrivit. În cazul lui Eugenio Coseriu, moartea s-a dovedit a fi extrem de grăbită.

Heidelberg, septembrie 2002

Jörn ALBRECHT

Eugeniu Coșeriu, gânditor și magistru

Prefață la ediția românească

Prin prezenta versiune românească a uneia dintre cele mai importante și mai cunoscute dintre lucrările lui Eugeniu Coșeriu, îndeplinim dezideratul deschiderii, pentru un public mai larg, a unei noi căi de acces spre gândirea coseriană, considerată de foarte mulți inițiați (și nu numai dintre discipolii și urmașii săi!) ca una dintre cele mai originale și mai fertile în științele moderne ale limbajului. La mai puțin de zece ani de la moartea lui Eugeniu Coșeriu (1921–2002), interesul crescând pentru cele mai diverse aspecte ale operei sale, ca și pentru ansamblul acesteia, este semnul cel mai sigur al valorii sale intrinseci, știindu-se că judecata posterității este întotdeauna mai obiectivă și mai dreaptă decât cea a contemporanilor. Mă număr printre aceia care nutresc convingerea fermă că multe dintre drumurile deschise sau doar schițate de Eugeniu Coșeriu nu doar în sfera înțelegerii filozofice a limbajului, ci și în teoria limbajului în general, în semantică, în lingvistica istorică sau în lingvistica textului, vor fi urmate în viitor de foarte mulți cercetători în căutare de un orizont teoretic convenabil și de o metodă adecvată. Cartea pe care o prezentăm acum publicului românesc este o carte neobișnuită. Ampla și erudita introducere la ediția germană, propusă de Jürgen Trabant[1], ne scutește de

1. Profesorul Jürgen Trabant, discipol din prima generație și unul dintre cei mai proeminenți „coșerieni“, este cel care, prin cea mai mare parte a propriei opere, a dus, se poate spune, mai departe dimensiunea speculativă și istorico-filozofică a gândirii Magistrului. Aflat el însuși la apogeul unei cariere universitare strălucite, profesor la Berlin și Bremen și profesor invitat la numeroase alte universități de prestigiu precum Tübingen, Hamburg, Roma sau Stanford, Jürgen Trabant a contribuit, ca nimeni altul, printr-un spirit inventiv și adesea paradoxal, la revigorarea și rafinarea discursului în sfera „clasică“ a filozofiei limbajului. Lucrările sale (pentru a le aminti doar pe cele de filozofie a limbajului) *Apeliotes, oder Der Sinn der Sprache: Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild* (1986), *Zeichen des Menschen: Elemente der Semiotik* (1989), *Traditionen Humboldts* (1990), *Artikulationen: Historische Anthropologie der Sprache* (1998), *Der Gallische Herkules* (2002), *Vico's New Science of Ancient Signs: A Study of Sematology* și *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens* (2003) sau *Europäisches Sprachdenken* (2006) poartă, după părerea mea, dincolo de originalitatea lor incontestabilă, o indelebilă amprentă coseriană.

datoria de a-i spune cititorului câte ceva despre contextul în care a apărut, despre destinul postum al autorului și despre actualitatea ei. Ceea ce aș dori să formulez ar fi doar câteva idei despre dimensiunea paidetică, formativă a acestei cărți, pornind de la mărturiile câtorva dintre discipolii autorului și de la propriile mele amintiri.

Aș ține să remarc mai întâi faptul că, în uriașul său efort de cuprindere și înțelegere genuină a gândirii înaintașilor, de la Platon și Aristotel până la Sf. Augustin, autorii de „gramatici speculative" din epoca Scolasticii, Leibniz, Vico sau Rousseau, Coseriu îi lasă pe autori, textele și ideile lor să vorbească de la sine, respectând cu strictețe unul dintre principiile pe care le fixase el însuși lingvisticii ca știință a culturii, și anume principiul obiectivității. „A spune lucrurile așa cum sunt" a însemnat pentru Coșeriu cu totul altceva decât o „înhămare a istoriei la un mic caz particular", procedură practicată, observă Jürgen Trabant, de Chomsky, în încercarea sa de a regăsi *à rebours* propriile idei în operele înaintașilor și de a-și justifica astfel propriile teorii. Lectura coșeriană a marilor texte de „filozofie a limbajului" este obiectivă, în măsura în care, dacă marile teme ale propriei sale gândiri (caracterul „energetic" și creativ al limbajului, tripla ipostaziere a limbajului între universal–istoric–individual, semanticitatea, alteritatea și dialogicitatea constitutive limbajului) sunt identificate și urmărite la înaintași, acest fapt nu presupune niciodată o manipulare a textelor așa încât acestea să spună, prin extrapolare, ceea ce ar dori interpretul lor să spună, spre consolidarea propriilor teze. Aș spune că, dimpotrivă, un fel de obstinație a obiectivității la autorul nostru îl conduce pe cititorul avizat spre convingerea că doctrina lingvistică coșeriană, legitimă în sine prin raționalitatea ei și prin logica ei internă, își dezvăluie, prin mărturia creatorului ei, fundamentele, adânc înfipte în cea mai bună tradiție a gândirii europene.

În bogata și, pe alocuri, emoționanta sa prefață, Jürgen Trabant ne mai atrage atenția că *Geschichte der Sprachphilosophie* a fost cartea cu cel mai mare succes a lui Coșeriu, având marele merit de a fi contribuit decisiv, la începutul anilor '70 ai secolului trecut, când a apărut, la o masivă revigorare, în lumea academică, a interesului pentru problemele „speculative" ale limbajului și limbilor, punând, într-un fel, capăt unei lungi perioade în care pozitivismul excesiv din lingvistica propriu-zisă părea să fi reușit să marginalizeze și chiar să de-legitimeze discursul „filozofic" în chestiunile limbajului. Trebuie să remarcăm și faptul că Eugeniu Coșeriu nu-și ignora predecesorii, între care de menționat sunt: Theodor Benfey (*Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos*, 1866), Heymann Steinthal (*Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, ed. a II-a, 1890), P. Rotta, *La filozofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica*, 1909), Ernst Cassirer (*Philosophie der symbolischen Formen*. I, *Die Sprache,* 1923), Karl-Otto Apel (*Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 1963), Joseph Maria Bocheński (*Ancient Formal Logic*, 1957). Pe de

altă parte, după momentul Coșeriu, numărul sintezelor se multiplică exponențial. Dintr-o listă uriașă, pe care nici bogata bibliografie a acestei cărți, definitivată de Jörn Albrecht, nu o conține în întregime, cităm doar câteva: Albert Borgmann, *The philosophy of language: Historical foundations and contemporary issues* (1974), Tilmann Borsche (ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky* (1996), Marcelo Dascal *et alii* (eds), *Sprachphilosophie. Ein Internationales Handbuch zeitgenossischer Forschung* (2 vol., 1992/1996), Giulio Lepschy, *A History of Linguistics* (1994–1998), Peter Schmitter, *Geschichte der Sprachtheorie*, vol. 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike,* Tübingen (1996), Sylvain Auroux *et alii* (eds), *History of the Language Sciences/Geschichte der Sprachwissenschaften/Histoire des sciences du langage* (2004).

Un peisaj nuanțat așadar, jalonat de puncte de vedere, accente și perspective diverse, uneori divergente. Care ar fi atunci diferența specifică a lecturii pe care ne-o oferă Eugeniu Coșeriu? Aș numi mai întâi, ca o notă particulară, accentul pe o hermeneutică a originarului și a autenticității, pentru care contactul direct cu textele marilor gânditori reprezintă deopotrivă punctul de plecare, reperul constant și punctul final. Ideile par astfel a fi „moșite“ în chiar matricea lor originară, adică în gândirea celor care le-au produs. S-ar adăuga apoi o poziționare de tip magistral a discursului, cu atât mai admirabilă cu cât se manifesta cu vigoare și fără echivoc într-o epocă, cea a anilor ’60–’80 ai secolului trecut, în care „corectitudinea politică“ îl obliga pe profesor mai mult decât oricând la oprimarea oricărui gest de „autoritate“, la „colocvialitate“, „respect față de personalitatea și nivelul de înțelegere al studentului“ și la multe alte demisii de acest tip. Profesorul Trabant conturează cu emoție reținută, dar și cu multă precizie statura autoritară a magistrului său: „În fața ta vorbește nu doar cineva care cunoaște infinit de multe lucruri și care, prin urmare, poate să-și expună, cu o impresionantă autoritate, interpretările și judecățile. În fața ta vorbește cineva care este sigur de ceea ce spune și pentru care lucrurile omenești și cele cosmice, și mai ales cele care țin de erudiție, au o anumită ordine. De aceea, Coseriu nu se se sfiește să exprime judecăți care astăzi mai sunt rostite doar foarte rar. Astfel, de exemplu, el știe și spune care este sarcina filozofiei și care este sarcina științei. Filozofia își pune problema sensului ființei. Prin urmare, filozofia limbajului își pune problema sensului ființei limbajului. Așa este, ne-am spune; dar oare astăzi am mai risca noi înșine să formulăm o astfel de judecată? Am pierdut cuvintele mari, ca de altfel și gesturile care țin de acestea și care însoțeau discursul magistral.“

Jürgen Trabant ne oferă o serie de detalii și despre complicatul mecanism de producere a textelor coșeriene, care au fost inițial prelegeri universitare. Aflăm astfel că forma tipărită a celor mai multe dintre cursurile lui Eugeniu Coșeriu era redactată de discipoli, pe baza notițelor de la curs, în cadrele unui „complicat dispozitiv de consemnare, oral în esența sa“. Aceasta a fost calea parcursă și de textul

de față, supus unor revizuiri și adăugiri succesive, începând cu forma primară, cea rezultată prin transcrierea notelor de curs, publicată între 1969 și 1972 de Rudolf Windisch și Gunter Narr, și sfârșind cu versiunea „definitivă“ actuală, realizată de Jörn Albrecht, care a efectuat o revizuire a tuturor detaliilor, introducând unele nuanțări și completări, formale, dar și de conținut. În această devoțiune a discipolilor față de opera nefinisată a magistrului lor eu văd semnul unui admirabil *amor intellectualis*, de a cărui autenticitate nu se pot îndoi mai ales aceia care știu cât de rară este pasărea recunoștinței...

Din prefața lui Jürgen Trabant mai rețin un detaliu important, ale cărui semnificații mi-au fost sugerate de reputatul profesor de la Berlin și în cadrul unei discuții private, semnificații pe care doresc să le formulez aici într-un mod cât se poate de explicit. În urma finalului catastrofal pentru ea al celui de-al Doilea Război Mondial, Germania s-a prăbușit, se știe, într-o lungă „muțenie“ identitară, fie chiar și simpla rostire în public sau în cadru oficial a unor sintagme precum „spiritul german“ sau „cultura germană“ devenind suspectă și riscantă. Un chinuitor sentiment al „vinei colective“ paralizase în Germania Occidentală (în Germania de est, comunistă, discursul național fusese substituit integral de ideologia totalitară și internaționalistă!) orice formă de raportare directă la valorile „naționale“. În acel context dificil al anilor ’60–’70 ai secolului XX, cu un spațiu academic dominat de „filozofia“ stângistă, în care și sintagme nevinovate precum „științele spiritului“ sau „științele culturii“ erau, ideologic, suspecte, un exilat din est, revenit în Europa după un lung periplu prin America de Sud, un exilat până la urmă[2], are curajul să facă un pas spre normalitate, predicându-le de la catedră discipolilor nemți ideea că spiritul nu s-a demodat, că tradiția culturii germane este vie și prestigioasă, că nu ar trebui să îți fie rușine de faptul că te-ai născut... german! Există numeroase indicii de a conchide că lecția aceasta a lui Coșeriu a fost înțeleasă și asimilată de foarte mulți dintre discipolii săi.

*

Contactul cu primul volum al acestei cărți, care cuprindea materia „din Antichitate până la Leibniz“ și fusese publicat (într-o a doua ediție, în 1975) sub îngrijirea lui Rudolf Windisch și a lui Gunther Narr, a jucat un rol important în formarea intelectuală și profesională a semnatarului acestor rânduri, reprezentând una dintre acele întâlniri pe care le socoți decisive pentru cursul pe care îl va lua viața ta. Era prin anii

2. Întors, prin anii 1981–1982, din vizita pe care i-o făcuse la Tübingen vechiului său prieten Gh. Ivănescu (1912–1987), mi-a spus: „Este adevărat, se bucură de multă reputație și de autoritate științifică, dar în sufletul lui Coșeriu a rămas, de fapt, un metec.“ Reputatul învățat ieșean era de părere că, sufletește, Eugeniu Coșeriu a rămas un dezrădăcinat.

1978–1979 și mă aflam încă în căutarea unui drum propriu, pe care simpla absolvire a unei facultăți la Iași (filologie românească și filologie clasică) nu mi-l putuse oferi decât parțial. Lectura atentă și repetată a capitolelor despre Aristotel, Platon și Sf. Augustin din cartea pe care o prefațez acum mi-a transmis o stare de fervoare intelectuală, convertită în convingerea că acesta este drumul pe care voi merge, cu asemenea tip de întreprindere, deopotrivă filologică și filozofică, mi-ar plăcea să mă ocup. Împrejurarea că autorul cărții era român și profesor la o universitate germană, că studiase la Iași și era prieten al lui Gh. Ivănescu, celălalt mare maestru al meu, adăuga, mărturisesc, acestei „întâlniri“ un fel de mândrie „patriotică“ stimulatoare. Dorința și nevoia de a-i citi întreaga operă m-a determinat să mă apuc sistematic de învățarea limbii germane. Mi-am schițat apoi un program de lectură a textelor fundamentale din istoria reflecțiilor despre limbaj, la care făcea referire Coșeriu în cartea sa. Am constatat cu surprindere însă că, în afară de operele filozofilor presocratici, ale lui Aristotel și Platon, Dante și Giambattista Vico (nici aceștia complet), cele mai multe texte nu erau disponibile în limba română. Nu-mi rămânea atunci decât apelul la textele originale. Așa am ajuns să îmi schițez un program personal de lectură-traducere-comentare în limba română a unor autori importanți, a căror semnificație îmi fusese indicată de contactul cu *Geschichte der Sprachphilosophie* a lui Coșeriu. În aproape două decenii, am reușit să finalizez transpunerea în românește a unor texte de Sf. Augustin, Occam, Thomas de Aquino, Iacob Grimm, Ernst Renan, Jean-Jacques Rousseau, Rivarol, Humboldt și Gadamer, dintr-o listă pe care se mai află încă Filon din Alexandria, Raimundus Lullus, Petrus Hispanus, Thomas de Erfurt, James Harris, Johann Gottfried Herder, Johann Georg Hamann, *Gramatica de la Port-Royal*...

Cartea pe care o traduc acum împreună cu dna Mădălina Ungureanu a fost pentru mine și poarta prin care am pătruns în mirifica lume a Scolasticii, cu impozantele sale construcții mentale și cu rafinamentul terminologic al unei latine injust desconsiderate, pe urmele umaniștilor, de către lumea modernă. Metoda coseriană a lecturii textelor marilor autori în autenticitatea lor, în limba lor de origine și în cadrul lor istoric am adoptat-o și eu în pregătirea cursului de filozofie a limbajului pe care l-am ținut aproape două decenii la Universitatea din Iași. Așa încât cititorul binevoitor își poate imagina imensa bucurie pe care mi-au produs-o în anii 1993–1995 cuvintele de laudă pe care Coșeriu a găsit de cuviință să le rostească în mod repetat, în România, în mai multe conferințe, la adresa modestelor mele eforturi în acest domeniu.

*

Ca text de bază am folosit ultima ediție germană, Eugenio Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie von den Anfängen bis Rousseau*. Neu bearbeit und erweitert von Jörn Albrecht, mit einer Vor-Bemerkung von Jürgen Trabant, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 2003. Cu acordul autorilor, am reținut din această

ediție și am tradus introducerea lui Jürgen Trabant (*Câteva remarci preliminare, după treizeci de ani*), ca și *Nota editorului german* semnată de Jörn Albrecht, texte importante pentru înțelegerea corectă a structurării textului coserian. Am respectat întocmai structura textuală propusă de editorul german, operând unele necesare adaptări la specificul și tradițiile tehno-redacționale și tipografice românești.

Cât privește traducerea propriu-zisă, ne-am condus după principiul unei cât mai mari fidelități față de text. Am folosit în mod constant termenii curenți ai terminologiei lingvistice și ai celei filozofice românești actuale. La echivalarea în limba română a acelor concepte cărora Coșeriu le-a conferit valori speciale, ne-am orientat după texte coseriene traduse anterior în românește cu avizul autorului. De un mare folos în acest scop ne-au fost chiar indicațiile de traducere a operei sale formulate de Coșeriu însuși și publicate postum de José Polo cu titlul „[Pautas conceptuales, terminológicas y estilísticas para la traducción de mis obras: esbozo]“, în *Transnotas*, nr. II, 2007, pp. 247–257. Am echivalat deci în mod constant *bedeuten* și *Bedeutung* prin *a semnifica* și *semnificație*, *bezeichnen* și *Bezeichnung* prin *a desemna* și *desemnare, Inhalt* prin *conținut*, *Sache* prin *lucru* (*desemnat*), *historische Sprache* prin *limbă istorică*, *Einzelsprache* prin *limbă*, *limbă dată* sau *limbă individuală*, *Sprachtechnik* prin *tehnică a limbii*, *synchronisch/diachronisch* prin *sincronic/diacronic* etc. Dificultatea terminologică majoră am întâmpinat-o la găsirea echivalării corecte pentru germ. *Sprache*, termen care, după cum o știu toți traducătorii, înseamnă în limba germană deopotrivă ceea ce desemnăm în limba română (ca și în alte limbi romanice) prin *limbă*, dar și prin *limbaj*. Analiza fiecărui context în parte ne-a condus, sperăm, la soluția de echivalare corectă.

Notele de subsol din ediția germană au fost păstrate ca atare, cu numerotarea de acolo, inclusiv cele plasate de editori între paranteze pătrate, cu semnificația dată de Jörn Albrecht, în nota asupra ediției germane, acestui procedeu. Notele noastre, prevăzute cu mențiunea *n. tr.*, plasată în paranteze, au fost numerotate separat, cu asterisc (*).

Abundentele citate date de Coșeriu în cele mai diferite limbi (greacă, latină, spaniolă, italiană, engleză etc.) au fost menținute ca atare. Acolo unde Coșeriu citează o lucrare deja tradusă în limba română, am citat fragmentul din traducerea existentă, menționând acest lucru în note de subsol; acolo unde lucrarea respectivă nu a cunoscut încă o traducere românească, transpunerea în limba română ne aparține, fără ca acest lucru să mai fie menționat în note. Uneori, mai ales în cazul fragmentelor în limba greacă (din Platon sau Aristotel, de exemplu), traducerea românească existentă a fost oferită în nota de subsol, spre a putea fi comparată cu traducerea noastră din text, care a avut drept bază transpunerea de către Coșeriu a fragmentului respectiv, în general mai fidelă textului original. În această privință, ne-am orientat, în reproducerea pasajelor originale, după modalitatea de lucru a lui Coșeriu; de exemplu, acolo unde traducerea în germană a pasajului citat (traducere

care îi aparține, în general, lui Coșeriu însuși) apare în pagină, iar citatul original, în nota de subsol, în prezenta ediție am păstrat în pagină traducerea în limba română a textului, iar în nota de subsol am reprodus textul original. Acolo unde Coșeriu nu mai traduce fragmentele citate (de obicei, în engleză sau în franceză) am păstrat în pagină fragmentul original, pe care l-am tradus în subsol, sau, în cazul existenței unei traduceri anterioare a lucrării citate de Coșeriu, am reprodus-o pe aceasta.

Schemele au fost traduse și reproduse ca atare, întocmai ca în original.

Am încercat să găsim echivalențe românești convenabile mărcilor de oralitate din originalul german, datorate caracterului de prelegere al textului coșerian original.

În momentul terminării ei, la sfârșitul anului 2009, versiunea noastră părea să fie prima într-o altă limbă decât germana, așa că nu am putut beneficia de recent apăruta ediție Eugenio Coseriu, *Storia della filozofia del linguaggio*. Edizione italiana a cura di Donatella Di Cesare, Carocci editore, Roma, 2010. Ca și noi, Donatella Di Cesare, reputat profesor la Universitatea „Sapienza“ din Roma și discipol ea însăși al lui Eugeniu Coșeriu, a pornit de la ediția „definitivă“ din 2003, îngrijită de Jörn Albrecht la Editura „A. Francke“. În faza corecturilor pentru tipar, am efectuat totuși o confruntare cu versiunea Donatellei Di Cesare, clarificând cu acest prilej sensul unor fraze.

Adresăm mulțumiri prietenului nostru, profesorul Mircea Borcilă, proeminent reprezentant al coserianismului în România, care a citit cu atenție și bunăvoință cea mai mare parte a textului traducerii noastre, oferindu-ne unele sugestii de echivalare terminologică, de care am ținut seama la definitivarea textului pentru tipar. Mulțumim de asemenea dr. Cristinel Munteanu, cunoscător și admirator al operei coșeriene, pentru lectura atentă a întregului text, pentru corecturile de detaliu pe care le-a operat și pentru semnalarea unor pasaje obscure ale traducerii, pe care le-am reformulat. Mulțumiri speciale datorăm doamnelor Lidia Bodea, directorul general al Editurii Humanitas, pentru entuziasmul și eficacitatea cu care s-a angajat în acest proces, și Anca Ionescu, redactorul cărții, pentru acribia cu care a citit fiecare rând, corectând erorile și sugerându-ne numeroase soluții de îmbunătățire a textului.

Știm cât de exigent era Coșeriu față de acuratețea editării și traducerii operelor sale. Ne-am confruntat cu această exigență cu ocazia pregătirii volumului de *Prelegeri și conferințe*, pe care l-am editat, cu un grup de colegi, la Iași, în anul 1993, pe baza unor înregistrări magnetice. Suntem aproape siguri că iubitul nostru maestru nu ar fi fost mulțumit de rezultatul muncii noastre. Tot ce putem spera este că nu ar fi fost chiar de tot nemulțumit!

Viena, august 2009–Iași, martie 2011

Eugen MUNTEANU

EUGENIU COȘERIU

Istoria filozofiei limbajului. De la începuturi până la Rousseau

1
PROBLEMATICA FILOZOFICĂ

Încă de la începutul demersului nostru ni se pune întrebarea fundamentală: Ce trebuie să înțelegem prin «problematică filozofică»? S-a afirmat mereu concepția că diversele științe s-ar fi emancipat treptat de filozofie și ar fi devenit discipline «autonome». Trebuie să ne delimităm de această concepție, deoarece, pe de o parte, o astfel de emancipare nu este posibilă întrucât principiile științei sunt conținute în filozofie și rămân pe acest teren, în măsura în care filozofia trebuie considerată fundamentul oricărei științe; pe de altă parte, știința nu a fost niciodată filozofie și deci nu poate să se fi «desprins» de aceasta.

Mulți filozofi au formulat probleme științifice, ceea ce nu înseamnă că soluțiile propuse au fost neapărat «filozofice». Faptul că filozofii, printre altele, își pun și întrebări științifice reprezintă o împrejurare pur empirică. Chiar din sensul problemei ridicate se deduce dacă aceasta este «științifică» în sensul comun al termenului sau este filozofică. Dacă privim problema la modul general, putem spune că știința dă răspunsuri la întrebări formulate anterior; mai întâi se cuvine să lămurim despre ce tip de întrebări este vorba.

1.1. Trei tipuri de știință

Trebuie să facem o distincție între «știință» la modul foarte general (adică inclusiv al filozofiei) și «științe». Științe, la plural, înseamnă aproximativ ceea ce în mod obișnuit înțelegem prin «știință». Știința, în accepțiunea cea mai generală a termenului, este caracterizată de un tip de cunoaștere spre care se tinde în cercetare: nu o cunoaștere intuitivă, ci una fundamentată din punct de vedere metodic și sistematic. În acest sens, și filozofia se supune cerinței «caracterului științific». Ceea ce – în cadrul acestui «caracter științific» – face diferența între filozofie și științe în sensul comun al termenului poate fi prezentat aici cu ajutorul întrebărilor

pe care un cercetător metodic și sistematic le poate orienta către obiectul său de cercetare (*cf. infra*, 1.3). Să reținem mai întâi că, în funcție de felul sau natura interogației, se pot distinge trei tipuri de științe:

1. o știință ca istorie,
2. o știință a generalului,
3. o știință în sensul filozofiei.

Tipurile de interogații corespunzătoare acestor categorii de științe, ca și situațiile în care sunt formulate întrebări de acest tip vor fi explicate și mai clar în cele ce urmează. Mai înainte de toate trebuie să spunem însă ceva despre structura întrebării ca atare, despre elementele care o compun.

1.2. Structura problemei filozofico-științifice

Cu privire la întrebarea însăși pot fi deosebite trei elemente:

1. cel care formulează întrebarea,
2. obiectul întrebării (acel ceva la care se referă întrebarea),
3. scopul întrebării (acel ceva în vederea căruia ne punem întrebări cu privire la obiect).

Ultimele două elemente menționate ne furnizează criteriul în funcție de care filozofia poate fi delimitată de științe, în sensul obișnuit al termenului. Primul amintit, persoana care formulează întrebarea, ar putea furniza un criteriu pentru delimitarea unui tip special de filozofie; întrucât acest aspect nu reprezintă tema acestui capitol introductiv, el poate fi doar schițat (*cf. infra*, 1.5).

S-ar putea obiecta că analiza problemei, așa cum am întreprins-o aici, nu este completă, că nu sunt specificate toate elementele sale componente. De exemplu, lipsește instrumentul întrebării, mijlocul cu ajutorul căruia aceasta este prezentată. Desigur, întrebările sunt exprimate mereu cu ajutorul limbii sau al vreunei forme de expresie care, în definitiv, tot lingvistică este. Tocmai de aceea caracterul lingvistic al tuturor întrebărilor nu poate fi decisiv în determinarea esenței întrebării. Acest lucru trebuie clar stabilit, pentru că de multe ori am întâlnit opinia că cel ce pune o întrebare referitoare la limbaj se ocupă neapărat de «filozofia limbajului». Astfel, de exemplu, s-a afirmat că întreaga filozofie a lui Platon este de fapt filozofie a limbajului, întrucât acesta își pune problema semnificației cuvintelor în limbă: „Ce numești tu «virtute»?“ sau „Ce numești tu «frumos»?“.

Această opinie este falsă sub două aspecte. În primul rând, Platon nu se interesează de semnificația cuvintelor, ci de domeniul extralingvistic,

de sensul obiectelor și al situațiilor pe care le reprezintă cuvintele avute în vedere; deci, el nu este interesat de semnificația din limba greacă a cuvântului ἀρετή, ci de esența virtuții. Platon nu intenționa să alcătuiască un dicționar al limbii grecești și să definească în acest scop semnificațiile cuvintelor.[1] În al doilea rând, dacă acesta ar fi fost adevăratul său scop, el nu s-ar fi ocupat cu filozofia limbajului, ci cu lingvistica, întrucât obiectul întrebării sale nu ar fi fost limbajul ca atare, limbajul în sensul avut în vedere de filozofia limbajului.

1.3. Trei tipuri de problematizări filozofico-științifice

Să ne întoarcem acum la tipurile de problematizări ce corespund categoriilor de științe pe care deocamdată doar le-am delimitat (*cf. supra* 1.1).[2]

1.3.1. Problema istorică, problemă a ființei unui obiect (a ipseității)

Problema istorică are în vedere ființa unui individ,[3] a unui obiect individual și singular. Această problemă ne conduce la știința obiectului individual, care nu este cercetat din perspectiva unei clase de obiecte și situații căreia îi poate fi subordonat, ci din perspectiva individualității sale. Desigur, toate obiectele apar drept individuale, însă nu acest lucru este hotărâtor în contextul dat, ci mai degrabă faptul că un obiect este considerat în sine însuși, și nu sub aspectul apartenenței sale la o anumită clasă. Acest principiu se poate aplica, desigur, și unor grupuri de indivizi (de exemplu, popoare) sau de obiecte (de exemplu, familii de limbi). Dacă asemenea colectivități sunt văzute și descrise în unicitatea și caracterul lor inconfundabil, atunci nu mai sunt tratate ca niște clase, ci ca indivizi. Avem deci de a face cu tipul de problematizare din care ia naștere «istoria». Din istorie, în sensul pe care îl avem în vedere aici, fac parte nu doar dezvoltarea unui individ istoric de-a lungul timpului,

1. *Mutatis mutandis*, acest lucru este valabil – după cum vom arăta – în general pentru așa-numitul *linguistic turn*, în ambele sale realizări.

2. *Cf.* în această privință *Logica* lui John Dewey, mai ales partea a IV-a: „The Logic of Scientific Method“, Dewey 1938, 371 și urm.

3. [«Indivizibil» (*cf.* gr. ἄτομος), în sensul că particularitățile sale nu sunt considerate «trăsături distinctive» izolabile (*differentiae specificae*), care servesc la formularea definiției sau la alcătuirea claselor.]

cercetarea unui obiect individual într-o anumită perioadă de timp, ci și descrierea acestuia într-un anumit moment. Problematizarea istorică nu presupune o opoziție între diacronie și sincronie, așa cum s-a afirmat și se afirmă mereu de către lingviști. Un individ istoric (ca de exemplu Luther, Germania, limba germană etc.) nu poate fi definit; el sau poate fi descris așa cum apare la un moment dat, sau dezvoltarea sa poate fi descoperită, imitată și – chiar dacă nu în sens obișnuit, cauzal – «explicată». Prin «știință istorică» trebuie să înțelegem deci cercetarea obiectelor individuale pe parcursul unei perioade de timp și descrierea felului în care apar acestea la un moment dat.

1.3.2. Problema general-științifică, ca problemă a ființei claselor de obiecte și a stărilor de lucruri

Prin «general-științific» nu trebuie să înțelegem aici „științific în sens general" (*cf. supra* 1.1), ci „știința generalului". Este vorba despre clase[4] de obiecte și despre ființa acestora, nu despre grupuri sau familii. Este vorba deci de *specii* în sens uzual, ale căror trăsături de conținut pot fi enumerate exhaustiv – spre deosebire de cazul indivizilor – conform principiului rigurozității necesar într-o situație dată. Și aici se poate pune concret problema unui obiect individual; în acest caz, problema este «general-științifică» dacă acest obiect este considerat drept reprezentant al clasei sau al speciei de care aparține. Deci, nu ne întrebăm „Cine este Fido, cine este Struppi?", ci „Ce este un câine, ce sunt câinii?"; aceasta ar fi întrebarea fundamentală a chinologiei (știința care se ocupă cu studiul câinilor). O știință care cercetează esența unor clase trebuie să se numească «știință a generalului».

1.3.2.1. Alte distincții privind «natura» obiectului

Din perspectiva naturii obiectului de cercetare, în cadrul «științei generalului» pot fi distinse trei categorii:

1. științele matematice,
2. științele naturii,
3. științele culturii.

Aceste trei forme de știință pot fi studiate pur și simplu de dragul cunoașterii sau din perspectiva anumitor aplicații ale lor; în acest sens, trebuie

4. [Termenul «clasă» trebuie înțeles aici în sens tradițional, adică nu tocmai în acela de «mulțime». Spre deosebire de mulțime, care se «construiește», o clasă este definită pe baza unor criterii non-arbitrare.]

să distingem iarăși între formulările teoretice și cele aplicate ale științelor respective.

1.3.2.1.1. Obiecte formale: științele matematice

În cazul în care substanța unui obiect nu joacă nici un rol în cercetarea acestuia, avem de a face cu obiecte formale, de care se ocupă științele matematice. Să presupunem că avem doi copaci și două păsări, care reprezintă obiecte ale experienței nemijlocite. Însă nu ne interesează *acești* doi copaci (și nu alții), nici *aceste* două păsări (ceea ce ar reprezenta problematizarea istorică), și nici copacii sau păsările în general (problematizarea general-științifică). Ceea ce ne interesează este tipul de configurație pe care cei doi copaci și cele două păsări o au în comun, iar similitudinea dintre aceste două clase de obiecte este evidentă în cel mai înalt grad dacă în fiecare copac se află o pasăre. Deci, în primul rând atribuim obiectele individuale unei clase prin faptul că le considerăm exemplare (*tokens*) ale unei specii (*type*), iar după aceasta construim o «clasă de clase», și anume configurația „2“, pe care am observat-o și care este comună celor două clase. Acum putem face un pas mai departe construind o «clasă de clase de clase» care să cuprindă toate posibilele configurații de tipul celei observate. În acest fel ajungem la obiectul formal prin excelență, la noțiunea de număr. Acest demers, pe care aici l-am schițat doar în linii mari, corespunde încercărilor de a ne apropia de conceptul de număr nu prin operațiunea de numărare, ci pe cale logic-conceptuală.[5] La fel se petrec lucrurile și cu alte obiecte formale, ca de exemplu figurile geometrice: în cazul unui pătrat, nu au nici o importanță materia cu ajutorul căreia acesta este reprodus (cu creta pe tablă, cu creionul pe hârtie etc.) și nici dimensiunile acestuia, ci doar trăsăturile sale formale.

1.3.2.1.2. Obiecte naturale: științele naturii

Obiectele naturale sunt cele a căror prezență fizică o observăm în lume și pe care le interpretăm nu în ultimul rând sub aspectul structurii lor fizice, al substanței din care sunt alcătuite; de studiul lor se ocupă științele naturii.

1.3.2.1.3. Obiecte intenționale: științele culturii

Obiectele pe care le observăm și le interpretăm atât sub aspectul substanței, cât și sub cel al formei și al funcției lor constituie obiecte intenționale, care au fost create cu o anumită intenție și într-un anume scop;

5. *Cf.* și *Grundlagen der Arithmetik* de Gottlob Frege (= Frege 1884/1988).

de studiul acestora se ocupă științele culturii. Este vorba de artefacte în sens larg, deci sunt incluse aici și operele de artă. Între marmură și statuia sculptată din ea există o diferență fundamentală. În măsura în care o percepem izolat, marmura reprezintă un material căruia nu îi atribuim nici un fel de intenționalitate; pentru a-i explica structura sau realizarea, suntem obligați să ne întoarcem la principii cauzale. Dimpotrivă, statuia o explicăm având în vedere intenția care stă la baza realizării ei, subiectul care îi conferă scopul. În interpretarea acestei intenții, a elementului care conferă scopul, ținem cont atât de forma, cât și de substanța obiectului, căci în acest caz substanța nu este pur și simplu «de la natură», ci a fost aleasă avându-se în vedere realizarea formei.

Nu întotdeauna «tipul» acestor obiecte corespunde cu utilizarea lor efectivă culturală sau științifică. De fapt, putem afirma că obiectele pe care le-am disociat aici, așa cum le experimentăm în mod nemijlocit, necesită o cercetare adecvată: ele vor fi tratate de la bun început ca obiecte formale, naturale sau culturale. În mod formal, totuși, acest tip de tratare nu este neapărat predeterminată: obiectele culturale pot fi considerate drept naturale, sau obiectele naturale și cele culturale pot fi considerate drept formale și tratate ca atare. Cel care tratează limba ca pe o substanță pură o percepe și o cercetează doar sub aspectul său material, face din ea un obiect natural. O încercare în acest sens a fost întreprinsă de școala lui Bloomfield, în SUA (descriptivism)[6]. Cine cercetează limba ca «formă pură», care se manifestă mai mult sau mai puțin întâmplător într-o anumită substanță, tratează limba ca pe un obiect formal. Adepții glosematicii (Hjelmslev, Uldall și alții) au ridicat la rang de program ideea că limba ar trebui cercetată exclusiv sub aspect formal, nu și sub aspectul substanței.

În sfârșit, obiectele naturale pot fi percepute ca obiecte culturale dacă li se atribuie o componentă intențională. Acesta este și cazul mitologiei, unde obiecte naturale ca râuri, arbori sau stele sunt percepute și interpretate ca obiecte intenționale.

6. [Acest demers a fost urmărit într-o manieră încă și mai explicită, chiar dacă într-un alt fel de context istorico-științific, de către August Schleicher (1821–1868). În celebra scrisoare deschisă adresată prietenului său Ernst Haeckel, discipol al lui Darwin, se spune: „Limbile sunt organisme ale naturii care, fără a putea fi determinate de voința umană, se nasc, cresc și se dezvoltă în funcție de anumite legi și apoi îmbătrânesc și mor; [...] glotologia, știința care studiază limba, se înscrie astfel în seria științelor naturii..." (Schleicher 1863/1977, 88)]

1.3.2.1.4. Problematizări «false» vs *«inadecvate»*

În funcție de faptul dacă o întrebare este corect pusă cu privire la unul dintre obiectele schițate aici însă răspunsul este greșit, sau dacă, dimpotrivă, întrebarea este pusă greșit sau cel puțin unilateral și totuși, în ciuda acestei unilateralități, răspunsul este eventual absolut «corect», trebuie să facem acum o distincție între «fals» și «inadecvat».

Este considerat «fals» ceea ce se afirmă fără a fi probat referitor la obiectul cercetat; dimpotrivă, «inadecvate» sunt problematizările care își tratează obiectul de cercetare în mod parțial, care neglijează totalitatea acestuia, în sensul că unul dintre aspectele care pot fi observate la acest obiect este considerat unicul și ridicat la rangul de generalitate. În acest caz, desigur că din perspectiva aspectului cercetat se poate spune ceva bine argumentat și logic. Parțializările de acest tip – dacă obiectele culturale sunt tratate ca obiecte formale sau naturale – nu sunt «false», ci nepotrivite, «inadecvate», în afară de cazul în care s-ar stabili din capul locului că într-un anumit caz și cu un anume scop s-a procedat la o «*reductive fallacy*», la o limitare neadecvată a obiectului. În cazul în care acest lucru nu se întâmplă, atunci se presupune clar că aspectul cercetat corespunde de fapt esenței obiectului, ceea ce reprezintă o falsă presupunere. «False» în acest sens sunt, de exemplu, tezele prin care se afirmă că limbajul ar constitui un obiect natural sau unul formal.

În cele ce urmează, vom reprezenta cu ajutorul unei scheme tipurile de întrebări potrivite pentru diversele tipuri de obiecte; abia după aceasta vom explica tipul de problematizare filozofică, despre care până acum am vorbit doar în treacăt.

Problematica / **Obiect**	istorică	general-științifică	filozofică
formal	–	+	+
natural	(+)	+	+
cultural	+	+	+

Dintre posibilele combinații, exclusă este doar problematizarea filozofică raportată la obiectele formale, care nu se caracterizează prin substanță și dezvoltare; în legătură cu obiectele formale se pot formula doar întrebări

general-științifice sau filozofice. În principiu, problematizările istorice pot fi formulate și în privința obiectelor naturale (ca de exemplu în cazul geografiei sau al geologiei). De obicei, acest lucru nu se întâmplă deoarece unor asemenea probleme formulate cu privire la «natură» nu le corespunde un interes de cunoaștere imediat (*cf. infra* 1.4.1). Deci obiectele naturale sunt supuse în primul rând problematizărilor general-științifice sau filozofice. «Cultura», sub toate formele sale de manifestare, poate constitui obiectul tuturor tipurilor de problematizare, nu în ultimul rând al problematizării filozofice despre care va fi vorba în cele ce urmează.

1.3.3. Problema filozofică – problemă a sensului ființei

Problema sensului ființei poate fi formulată referitor la toate tipurile de obiecte și clase de obiecte și include și problema *cauzei* acestei ființe. Științele istorice și știința generalului nu își pun această problemă; ele acceptă tacit faptul că obiectele și clasele de obiecte de care se ocupă «există» și «sunt așa» cum le percepem intuitiv. Problematica filozofică depășește simpla acceptare a ființării obiectelor și stărilor, ea pune sub semnul întrebării existența și esența acestora.

1.4. Alte probleme și întrebări

În cele ce urmează, vom aborda încă o serie de probleme și întrebări care completează disocierile sistematice dezvoltate mai sus.

1.4.1. Probleme care ar putea fi puse, însă nu sunt puse de obicei

După cum am văzut din schema de mai sus (*cf.* 1.3.2.1.4), aproape orice tip de întrebare poate fi formulat în legătură cu orice tip de obiect. Însă adesea asemenea întrebări posibile nu sunt legate de un interes de cunoaștere nemijlocit, ele nu sunt deosebit de utile sub aspect practic. Mai exact, fiecare copac dintr-o pădure își are istoria sa, însă ar trebui să intervină circumstanțe deosebite pentru a determina pe cineva să cerceteze și să consemneze această istorie. Adesea, acest tip de întrebare nu este urmărit deoarece – din nou sub aspect practic – pare mai «util» să ne ocupăm încă de la început de o întrebare de rang mai înalt. Cel care-și pune problema referitoare la «faptul-de-a-fi-navă» se va orienta imediat spre problema esenței mijloacelor și a instrumentelor în general, adică spre problema esenței «instrumentalității».

1.4.2. Probleme științifice *vs* «preștiințifice»

Întrebări de tipul celor formulate mai sus sunt întâlnite și în viața de zi cu zi: „Cine este Petru?“ sau „Ce este un copac?“. Se consideră că aceste tipuri de întrebări au primit un răspuns satisfăcător dacă aflăm cum trebuie să ne folosim de obiectele avute în vedere într-o situație dată. Adesea ne mulțumim cu răspunsuri incomplete precum: „Un copac este înalt, ține umbră și furnizează lemn“; „un copac face fructe, ne ferește de vânt, însă poate împiedica vederea“. Și în legătură cu Petru, în anumite împrejurări este de ajuns informația că este vorba de prietenul Anei. Răspunsurile de acest tip sunt considerate «preștiințifice», pentru că ele nu epuizează sistematic toate aspectele întrebărilor aferente sau pentru că, în cazuri diferite, sunt formulate după criterii total diferite. Acest lucru poate fi corect, însă nu trebuie să uităm că este mai important «să punem întrebarea potrivită» decât să elaborăm metode pentru a răspunde la ea: dat fiind că asemenea întrebări relevante au fost formulate mereu în legătură cu limbajul, a existat – cel puțin în sens «preștiințific» – o știință a limbajului încă din Antichitate, și nu abia la începutul secolului al XIX-lea, când a fost dezvoltată metoda comparației istorice a limbilor.

1.4.3. Obiecte ale problemei filozofico-științifice, pe care limbajul ni le pune la dispoziție «de-a gata»

Multe obiecte ale întrebărilor filozofico-științifice ne sunt date în mod «preștiințific» sub formă de termeni pe care limbajul ni-i pune la dispoziție «de-a gata»; termeni pentru obiecte și stări de lucruri pe care le putem discuta sub aspect istoric, general-științific și filozofic.

1.4.3.1. Numele proprii

Numele proprii (*nomina propria*) desemnează prin definiție indivizi, obiecte ale istoriei. Tot ceea ce poartă un nume – și nu „se încadrează într-o noțiune“ – este identificat lingvistic drept individ și cu privire la istoria sa ne putem interoga. În cazul unei întrebări precum „Ce vapor este acesta?“, suntem încă în căutarea obiectului întrebării, iar limbajul servește drept instrument pentru identificarea sa. În schimb, dacă ne întrebăm „Cine este Petru?“, este evident că nu mai căutăm obiectul întrebării, acesta este deja dat anterior prin limbaj; o asemenea întrebare nu vizează identificarea obiectului, ci obținerea de informații de care cel care întreabă are nevoie pentru a-l «adopta» pe individul respectiv în

universul experienței sale. La fel stau lucrurile cu întrebări precum „Ce este Berlinul?“, „Cine sunt germanii?“, „Ce este limba germană?“. Cine formulează o astfel de întrebare referitoare la „limba germană“ are în vedere un „obiect istoric“ identificat deja prin limbă[7] – nu o „noțiune“ pe care trebuie să o definească. Răspunsul la o asemenea întrebare privește nu știința generalului, ci istoria, înțeleasă aici ca disciplină ce furnizează informații despre un individ cu existență istorică. Trebuie totuși să ținem seama de faptul că delimitarea obiectelor istorice în limbaj și prin intermediul limbajului nu se face întotdeauna clar. Un exemplu în acest sens îl constituie genurile literare. Un termen precum *tragedie* se poate referi fie la o individualitate istorică, fie la tradiția în care se înscrie o astfel de individualitate, iar uneori poate să reprezinte doar o formă concretă de manifestare a acestei tradiții. Și alte specii literare, asemenea *romanului*, *baladei* etc., reprezintă individualități istorice care ne sunt transmise precum limbile, religiile și alte instituții asemănătoare. Este întotdeauna greu să facem o delimitare acolo unde individul istoric și forma concretă de manifestare sunt desemnate prin unul și același cuvânt.

1.4.3.2. Apelativele ca nume de clase

Din lexicul unei limbi fac parte numeroase noțiuni generale (*Appellativa*) care intră în competența științei generalului, termeni ca *arbore*, *pește*, *pod*, *cuvânt* etc. Este vorba în acest caz nu de nume proprii, ci de denumiri ale unor clase, iar de originea claselor desemnate prin aceste denumiri se ocupă știința generalului.

1.4.3.3. Nume care desemnează obiecte formale

Din categoria obiectelor pe care limbajul le pune la dispoziția științei fac parte și numele de obiecte formale, precum *cerc*, *linie dreaptă*, *triunghi*, *dreptunghi* etc.

1.4.3.4. Nume care desemnează esența obiectelor

În afară de cele de mai sus, limbajul furnizează și obiecte pre-formate de alt tip, «obiecte» care nu pot fi problematizate în același fel în care problematizăm în legătură cu arborii, peștii sau podurile despre care am vorbit mai sus. Expresii precum *artă*, *tehnică*, *adevăr*, *virtute*, *istorie*, *știință*

7. [În acest sens trebuie interpretat termenul „limbă istorică“ în studiile lui Coseriu despre lingvistica varietății, termen care adesea este înțeles greșit; *cf.*, între altele, Coseriu 1980/1988.]

sau *limbaj* se referă direct la esența obiectelor pe care le desemnează. În întrebări de tipul „Ce este adevărul?“ sau „Ce este virtutea?“, cuvântul *este* are alt sens decât în „Ce este un pod?“. Cel care formulează o întrebare cu privire la adevăr nu se întreabă cu privire la o ființă care intră în competența științei generalului. Întrebarea nu se referă la obiectul „adevăr“, ci la esența adevărului; astfel, întrebarea respectivă este de natură nemijlocit filozofică. Se vede deci că limbajul dispune nu doar de nume de obiecte, ci și de nume pentru esența acestora.

1.4.4. Semnificația obiectului *vs* semnificația esenței

Adesea în limbaj nu se face diferență între semnificația obiectului și semnificația esenței. Întâlnim în limbaj *nume* care se pot referi fie la obiectele denumite, fie la esența acestora. Întrebarea „Ce este un cuvânt?“ poate fi o întrebare științifică atunci când se referă doar la *cuvinte*, ca de exemplu la definiția unității „cuvânt“ într-una sau în mai multe limbi, însă poate fi și o întrebare filozofică, și anume atunci când nu vizează cuvintele, ci *esența cuvântului*. Diferența dintre cele două tipuri de problematizare nu este direct reflectată de expresia lingvistică; întrebările științifice și cele filozofice pot să aibă aceeași formă lingvistică și totuși să vizeze direcții diferite.

1.4.5. Întrebarea referitoare la părțile unui întreg

Nu rareori întrebările filozofice vizează obiecte care la o privire mai atentă se dovedesc a fi părți ale unui întreg. În acest caz, partea este văzută ca un substitut, ca formă de manifestare a întregului. Astfel, întrebarea despre „sensul“ limbajului se referă deopotrivă și la esența limbajului. După cum am văzut mai sus, întrebarea „Ce este un cuvânt?“ poate să se înscrie în domeniul de referință al științei generalului, însă poate fi înțeleasă și filozofic. Putem vedea în cuvânt forma minimală de manifestare a limbii;[8] în acest caz, întrebarea privitoare la funcția cuvintelor în raport cu realitatea extralingvistică se referă la limbaj în ansamblul lui. Suntem pe deplin îndreptățiți să ne întrebăm de ce mijloacele de exprimare ale limbii se organizează în părți de vorbire[9] și ni se impune întrebarea de

8. [Să ne gândim doar la propoziția, bine cunoscută în cultura noastră, „La început a fost cuvântul“, care ar putea fi foarte bine interpretată și altfel.]

9. [Prin parte de vorbire (*pars orationis*) trebuie să înțelegem aici o categorie necesară, care poate fi dedusă chiar din noțiunea de limbă – spre deosebire de categoria istoric-contingentă „tip de cuvânt“ (*espèce de mot*)].

ce limbajul în general se manifestă întotdeauna doar sub forma limbilor individuale.

1.5. Importanța celui care întreabă pentru întrebarea însăși: «filozofia esenței» *vs* «filozofia existenței»

După ce am clarificat diferența dintre întrebările științifice și cele filozofice, să ne oprim puțin și la ceea ce multă vreme a fost considerat drept o problemă lipsită de importanță în istoria filozofiei. Cine are în vedere structura întrebării filozofico-științifice (*cf. supra* 1.2) va constata că un element al acestei întrebări a rămas până acum în afara discuției – este vorba de cel care formulează întrebarea. Acest lucru nu s-a datorat unei simple greșeli; este o caracteristică a tradiției filozofico-științifice să-și orienteze întrebarea spre un obiect și să urmărească astfel un anume scop; nu ține de această tradiție să «răsfrângă» întrebarea și asupra celui care întreabă. Filozofia tradițională, care se limitează la această direcție, adică îl presupune în mod tacit pe cel care pune întrebarea drept punct de plecare, iar drept obiect și scop al întrebării își ia ceva separat de acesta, am putea-o numi *filozofie a esenței*. Așa a și fost numită de unii filozofi, mai ales pentru a o delimita de un alt tip de filozofie, despre care va fi vorba în cele ce urmează.[10]

Întrebarea filozofică poate fi formulată însă și cu referire la cel care întreabă: „De ce întreabă, ce îl determină să întrebe?“; „Ce anume din esența sa îl face pe cel care întreabă să întrebe, ce îl îndreptățește să întrebe?“ etc. etc. O asemenea filozofie care îl pune în centrul problemei tocmai pe cel care întreabă ar putea fi numită, dacă «ar exista» în realitate, o *filozofie a existenței*.[11]

Totuși, poate fi imaginată o sinteză a acestor două tipuri de filozofie, o filozofie orientată în mod tradițional spre obiectul și scopul întrebării, care nu-l uită însă nici pe cel care întreabă; o filozofie care încearcă să răspundă la întrebarea filozofică tradițională nu în mod «absolut», independent de cel care întreabă, ci și în raport cu acesta și cu circumstanțele în care el își formulează întrebarea.

10. *Cf.* și Müller 1986, 22 și urm.
11. *Cf.* și Müller 1986, 68 și urm.

2
PROBLEMATICA FILOZOFICĂ ÎN RELAȚIE CU LIMBA: CE ESTE FILOZOFIA LIMBAJULUI?

După cum am văzut, *limbajul* și *limbile* pot constitui obiectul tuturor tipurilor de întrebări de care ne-am ocupat aici. Trebuie deci să clarificăm mai întâi în ce constă specificul întrebării filozofice în raport cu limba. Pare clar de la bun început că istoria unei limbi individuale nu poate constitui obiectul acestui tip de întrebare (istoricitatea limbii poate fi însă un asemenea obiect). Nu există deci pericolul confuziei între istoria limbii și filozofia limbajului. Din perspectiva lingvisticii generale și a teoriei lingvistice (în măsura în care menținem această diferențiere, care mai trebuie încă argumentată), acest pericol există. Există lingviști care vor să reducă filozofia limbajului la lingvistica generală și teoretică. Ceea ce înțelegem aici prin „filozofia limbajului" nu ține de domeniul de activitate al lingvisticii și se situează în afara competenței multor reprezentanți ai acestei discipline, care au pretenția că se ocupă și de filozofia limbajului. Așadar, o serie de lucrări al căror titlu conține termenul *filozofia limbajului* nu vor fi discutate aici sau vor fi menționate doar în treacăt.

2.1. Lingvistica generală

Așa cum arată și denumirea, lingvistica generală ține de domeniul științelor generalului. Înțeleasă în sensul său real, ea reprezintă o știință care procedează inductiv. Domeniul său de activitate îl constituie limbile identificate și delimitate «preștiințific» una de cealaltă; sarcina sa principală este aceea de a identifica analogiile și punctele comune dintre diversele limbi și apoi de a opera generalizări inductive. Ca disciplină de sine stătătoare, lingvistica generală[1] se situează la nivelul generalităților empirice.

1. Sintagma *lingvistică generală* [*Allgemeine Sprachwissenschaft*] nu este o îmbinare liberă, ci o denumire lexicalizată alcătuită din mai multe cuvinte.

2.2. Teoria limbajului

Asemenea lingvisticii generale, și teoria limbajului face parte din domeniul științei generalului. Și punctul său de plecare se situează «în interiorul limbajului», și ea pornește de la limbaj și de la limbi ca obiecte identificate și delimitate în prealabil. În schimb, în ceea ce privește formularea întrebărilor și răspunsul la acestea, teoria limbajului urmează direcția opusă: La început se situează teoria cu conceptele sale aflate în strânsă corelație unul cu altul, ca de exemplu „limbaj în general", „limbă particulară", „cuvânt", „propoziție" etc., și pornind de la acestea sunt apoi urmărite teoretic și deduse anumite trăsături. Trăsăturile deduse pe această cale au caracterul unor criterii definitorii; ele constituie de fapt – în terminologia utilizată aici – „universaliile lingvistice" propriu-zise. Pentru a ne folosi de bogăția de sinonime pe care ni le pune la dispoziție vocabularul limbii germane, de aici înainte vom folosi termenii *generalitate*, atunci când ne situăm în domeniul empiric și al inducției, și *universalitate*, dacă ne mișcăm pe teritoriul teoriei și al deducției.[2] Lingvistica generală constată ceea ce este *general*, iar teoria limbajului propune ceea ce ar trebui să fie considerat *universal*.

2.3. Filozofia limbajului

Spre deosebire de lingvistica generală și de teoria limbajului, filozofia limbajului se ocupă de esența limbajului în sine, și din această cauză problemele specifice filozofiei limbajului nu mai pot fi formulate (sau nu numai) «în interiorul limbii»; ele trebuie să treacă dincolo de cadrul lingvistic. În cadrul filozofiei limbajului, limba trebuie studiată în relație cu celelalte activități umane și în general cu esența umană. Doar datorită obiectului său de cercetare filozofia limbajului rămâne legată de lingvistica generală și de teoria limbajului. Aceste două discipline se ocupă de întrebarea «cum» în privința limbajului și a limbilor, în timp ce filozofia limbajului se orientează mai degrabă spre «ce», spre sensul limbajului în genere. Delimitarea obiectului „limbaj" este asumată tacit de lingvistica generală și de cea teoretică, în timp ce în filozofia limbajului chiar această delimitare este ridicată la rangul de problemă. Astfel, se poate afirma, în funcție de direcția de cercetare adoptată, că disciplinele lingvistice încep acolo unde sfârșește filozofia limbajului, sau invers. Un lingvist capabil, conștient de limitele

2. [O argumentare detaliată, cu disocieri și mai fine, se găsește la Coseriu 1974/1988.]

posibilităților sale, ar putea spune, după ce-și termină treaba: „Aici se sfârșește sarcina mea; tot ceea ce o depășește este o problemă de filozofia limbajului." *Idealiter*, filozofia limbajului precedă, desigur, lingvistica generală și pe cea teoretică, și asta chiar atunci când ar trebui să recurgă în amănunt la rezultatele lingvisticii. Căci filozofia limbajului scoate în evidență ca problemă tocmai ceea ce lingvistica preia explicit sau implicit ca bază a studiilor sale. În acest sens, fundamentul profund al oricărei lingvistici se găsește în filozofia limbajului. În contextul acestei concepții, pe cel care se ocupă de filozofia limbajului poate să nu-l intereseze să-și asume ca problemă o esență a limbajului deja descrisă; misiunea sa este aceea de a-și orienta eforturile spre o esență a limbajului percepută în mod intuitiv, tocmai acea esență care a fost sesizată și de lingvistică, însă care nu a fost tematizată.

Interesantă și profitabilă poate fi și punerea în lumină a fundamentelor lingvistico-filozofice ale diverselor forme de lingvistică; totuși, acest demers nu trebuie confundat cu filozofia limbajului. Este vorba în acest caz mai degrabă de convingeri (exprimate într-un mod echivoc) decât de o cercetare sistematică.

Felul în care trebuie considerată o anumită problematizare, ca ținând de „lingvistică" sau de „filozofia limbajului", nu depinde, desigur, de activitatea profesională pe care o desfășoară cel care formulează problemele. Nimeni nu-l poate împiedica pe un lingvist să pună întrebări «filozofice» sau pe un filozof să formuleze probleme «lingvistice». Dacă unii lingviști «specializați» pornesc, uneori, de la domeniul filozofiei limbajului (deși ei consideră că fac adesea acest lucru), tot așa filozofi ca Platon, Aristotel ș. a. și-au pus întrebări pur lingvistice.

În sfârșit, trebuie să atragem atenția asupra unei alte posibile confuzii. S-ar putea crea impresia că, în încercarea de a fundamenta lingvistica și principiile sale metodologice în corelație cu scopurile actuale ale cunoașterii, ar apărea o problemă care, originar, ar ține de domeniul filozofiei limbajului. Acest lucru nu este adevărat. Mai exact, este vorba aici de o problemă de filozofie, nu de una de filozofie *a limbajului*. Întrebări de acest fel pot fi adresate oricărei discipline științifice; ele țin de filozofia științei, nu de filozofia limbajului. Astfel, lucrări despre esența lingvisticii, cum sunt cele concepute sau scrise, printre alții, de Ferdinand de Saussure, Leonard Bloomfield sau chiar Noam Chomsky,[3] trebuie considerate de fapt contribuții de epistemologie – indiferent dacă aceste studii sunt sau nu acceptabile.

3. Saussure 1916/1971; Bloomfield 1933/1973; Chomsky 1966/1971.

2.3.1. Filozofie a limbajului «directă» și «indirectă»

Dacă ar fi să facem o retrospectivă a întregului drum care urmează să fie parcurs în capitolele de mai jos din perspectiva unui (provizoriu) punct terminus, am putea afirma că filozofia limbajului, până la Giambattista Vico și până la romantismul german, nu se ocupă propriu-zis de limbaj ca atare. În vechea filozofie a limbajului este vorba mereu despre limbaj văzut în relație cu altceva, iar acest altceva se dovedește a fi, la o privire mai atentă, adevăratul scop al problematizării. Din rațiuni metodologice, trecerea de la o filozofie a limbajului «indirectă» la una «directă» trebuie schițată încă din acest moment, înainte de a trece la partea istorică a acestei introduceri. De altfel, trebuie să avem în vedere faptul că, pentru anumiți cititori, unele lucruri vor deveni cu adevărat clare abia mai târziu.

Până la Vico și până la romantismul german, filozofia limbajului nu se ocupă de studiul limbajului ca atare. Ea studiază nu sensul limbajului în sine, ci mai degrabă sensul limbajului prin raportare la altceva: rolul limbajului ca instrument de expresie a gândirii, funcția sa de mediator în reflectarea realității extralingvistice sau pur și simplu a «realității». Se poate deci afirma – și asta au făcut deja alții, chiar dacă nu cu aceste cuvinte – că filozofia limbajului de până la Vico și romanticii germani s-a aflat mereu doar «pe calea către problema limbajului».[4]

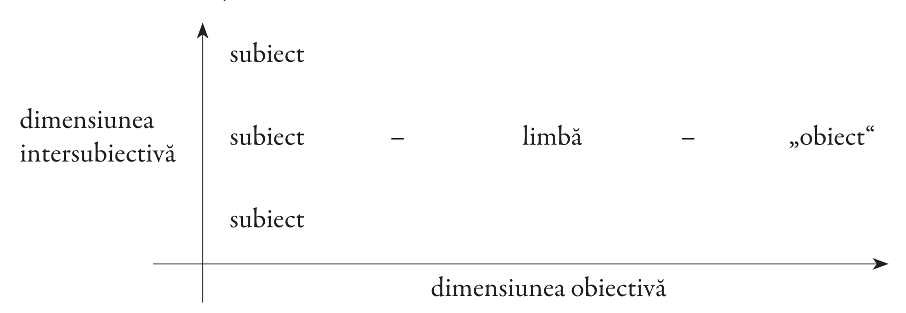
Tocmai în aceasta constă, de altfel, o problemă specifică de filozofie a limbajului. De ce problema filozofică a limbajului a fost descoperită atât de târziu ca o problemă de sine stătătoare? În lunga istorie a filozofiei limbajului din perioada sa veche, limbajul a fost mereu tratat doar ca o trecere către altceva, un altceva care reprezenta de fapt adevăratul scop al cercetării: Cum și în ce măsură poate omul să ajungă la cunoaștere cu ajutorul limbajului? Oare limbajul însuși conține în sine vreo valoare cognitivă? Sau au fost formulate alte întrebări, cum ar fi: Ce valoare deține limbajul în relație cu dialectica și cu logica? Ne putem baza pe el în această privință? În cartea a treia a capodoperei sale *An Essay Concerning Human Understanding* (subintitulată în mod semnificativ *On words*)[5], John Locke pune problema sensului și a valorii pe care le are limbajul în raport cu filozofia. În aceste ultime cazuri ne aflăm, de fapt, în fața unor cercetări de epistemologie. Limbajul este tratat doar ca instrument sau – și tocmai acest lucru este alarmant – ca o etapă intermediară indispensabilă în drumul către altceva.

4. Pentru cei pentru care acest volum constituie într-adevăr o introducere în domeniu: *cf.* Heidegger 1959.

5. Locke 1690/1975, Book Three.

Din cele spuse mai sus rezultă clar că în procesul de reconstrucție a filozofiei limbajului din epoca sa veche trebuie să procedăm cu prudență. Abia după romantismul german problema limbajului a devenit punctul central al filozofiei limbajului, iar acest lucru este valabil și în zilele noastre. Nu ne este deci permis să proiectăm pur și simplu asupra epocii vechi problemele și soluțiile epocii actuale. Apare adesea impresia că o problemă de care se ocupă epoca modernă ar fi fost tratată deja, mai mult sau mai puțin în aceeași formă, și în stadii mai vechi ale filozofiei limbajului. La o examinare mai atentă, aceasta se dovedește a fi o eroare, deoarece filozofia limbajului din epoca veche și modul în care erau formulate problemele se plasează într-un context de alt tip; ele se referă doar indirect la limbaj, și nu la scopul determinării sensului acestei activități umane în sine.

Poate că totul devine ceva mai clar dacă ne proiectăm în fața ochilor (siliți de împrejurări, într-o formă schematică) ambele dimensiuni fundamentale ale limbajului:



Mai întâi, despre dimensiunea „obiectivă“ a limbajului.[6] Limbajul este orientat spre un obiect. Prin aspectul lui semantic, el corespunde unui fenomen care «se opune» subiectului limbii: limbajul reproduce realitatea sau corespunde ființei.[7] Într-un anumit fel, care ar trebui precizat mai îndeaproape, el reprezintă o concepere a realității, a ființei. Astfel, ne-am putea declara mulțumiți dacă limbajul, ca activitate umană, ar avea un subiect absolut. Însă din schema noastră se poate deduce direct că limbajul reprezintă activitatea unui subiect care este legat de alți subiecți tocmai prin această activitate.

6. [Pentru a preîntâmpina confuziile, trebuie să adăugăm că în limbajul colocvial „obiectiv“ înseamnă, *cum grano salis*, ceea ce aici este desemnat prin „intersubiectiv“. Atunci când cineva consideră că un lucru sau altul poate fi stabilit în mod „obiectiv“, are în vedere, de obicei, că respectivul aspect poate fi verificat intersubiectiv.]

7. *Cf. infra*, „Filozofia limbajului în perioada Evului Mediu“, mai ales raportul dintre *modi essendi*, *modi intelligendi (concipiendi)* și *modi significandi*.

Un asemenea subiect care, din punctul de vedere al activității sale – vorbirea –, este doar unul dintre posibilii subiecți aflați în relație cu alții prin intermediul acestei activități capătă o dimensiune specială, o dimensiune pe care, împreună cu Antonino Pagliaro, o numesc *alteritate*.[8] Această „alteritate“ poate fi determinată sub două aspecte. Vorbim „ca alții“, pentru a putea vorbi „cu alții“; subiectul unei activități recunoaște «în afară de sine» alți subiecți pentru a se putea deschide spre dânșii. Pentru o altă activitate umană, arta, acest lucru este valabil, eventual, doar sub aspect practic, nu și sub aspect teoretic. Arta poate fi înțeleasă ca o activitate a unui subiect absolut, universal, care nu se îndreaptă către alții.[9] Lucrurile stau altfel în cazul limbajului. Chiar și atunci când subiectul limbajului se manifestă în mod creator, când nu se mulțumește să utilizeze ceva deja creat, el recunoaște «în afară de sine» alți subiecți ai aceleiași activități.

De aici rezultă faptul că dimensiunea „alterității“ provoacă o relativizare a subiecților implicați. Subiectul își dă seama că alți subiecți îl pot înțelege și îl pot concepe pe el însuși ca obiect, tot așa cum și el i-a perceput pe ceilalți subiecți mai întâi ca obiecte. O percepție nemijlocită a celorlalți ca subiecți nu este posibilă. Ceilalți constituie obiecte ale propriei percepții, la fel ca și toate celelalte obiecte sau stări de lucruri. Abia prin limbaj, care, prin dimensiunea sa intersubiectivă – alteritatea –, își corelează subiecții, un subiect este pus în situația nu doar să-i recunoască pe ceilalți ca obiecte, ci să le recunoască în mod mediat subiectivitatea.

Se poate afirma că aceste două dimensiuni și relațiile dintre ele – aflate mereu în noi combinații și variații – reprezintă problema fundamentală a filozofiei limbajului. Pe de o parte, este vorba de importanța limbajului pentru oameni sub aspect obiectiv: Cum contribuie limbajul la felul în care oamenii percep realitatea? Avem aici în vedere în primul rând limbajul în general – o limbă individuală funcționează în acest caz doar ca exemplu. Pe de altă parte însă, este vorba și despre funcția limbajului în asigurarea raporturilor interumane. Și, odată ce această a doua dimensiune este avută în vedere, nu mai poate fi ignorat faptul că limbajul se manifestă mereu doar sub forma limbilor individuale. Astfel, împreună cu problema intersubiectivității, apar

8. *Cf.* Pagliaro 1951 [1952]; Coseriu ^{3}1978, III, mai ales pp. 74 și urm. (trad. în limba germană, 1974).

9. [Mai ales în ceea ce privește problema dacă o poezie are un «destinatar», *cf.* discuțiile cuprinse în lucrarea din păcate prea puțin cunoscută a lui Coseriu *Textlinguistik*; Coseriu 1994, mai ales pp. 82 și urm. Mai atragem atenția și asupra celei de-a cincea „Meditații carteziene“ a lui Edmund Husserl, care vorbește despre compatibilitatea dintre cele două dimensiuni (Husserl 1950/1992, 91–161).]

problema istoricității, problema funcției limbajului ca fundament al societății și problema numărului mare de limbi existente.

Abia din tratarea simultană a celor două dimensiuni ale limbajului – aflate, după cum am spus deja, în combinații și variații mereu noi – apare o a treia problemă: În ce fel funcția universală a limbii, în dimensiunea sa obiectivă, este compatibilă cu cea intersubiectivă, dacă aceasta din urmă pare să o relativizeze pe prima prin componenta sa istorică și deci particulară? Înseamnă oare acest lucru, în cele din urmă, că perceperea realității prin intermediul limbajului nu este universală, ci condiționată de fiecare limbă individuală în parte? Diferă perceperea realității de la o comunitate lingvistică la alta? Sau relativitatea limbajului poate fi totuși într-un fel sau altul depășită și dedusă din caracterul universal al limbajului în dimensiunea sa obiectivă? Oare contradicția ce pare să existe între limbaj în general (fr. *langage*) și multiplele sale forme de manifestare istorică (fr. *langues*) se poate totuși rezolva, în cele din urmă? Problema se pune și la nivelul lingvisticii. Astfel, problemele de lingvistică sunt discutate într-un cadru istoric, adică în cadrul gramaticii unei anumite limbi, dar și într-un cadru care pune în evidență ceea ce este universal valabil, cel al gramaticii generale. Contradicțiile care apar din pricina acestor puncte de vedere diferite sunt rezolvate adesea într-o formă naivă, și totuși se ivește de aici o aporie aflată la un nivel profund al limbii, aporie de care nu se ocupă doar lingvistica, ci care constituie una dintre principalele dificultăți ale filozofiei limbajului.

2.3.2. Autonomia limbajului ca problemă a filozofiei limbajului

În sfârșit, o altă problemă de filozofie a limbajului o vom schița doar, deoarece nu joacă un rol important în perioada de timp de care ne ocupăm aici: problema autonomiei limbajului. Această problemă se pune atât sub aspect obiectiv, cât și sub aspect subiectiv. Limbajul reprezintă o activitate umană autonomă, sau derivă din alte activități umane? Dacă negăm autonomia limbajului, trebuie să ne întrebăm atunci din care activitate trebuie dedusă, dintre cele acceptate sau general recunoscute. Este limbajul mai ales o activitate practică, instrumentală, sau una teoretică? Și dacă îi acordăm un loc între activitățile teoretice, trebuie să ne întrebăm mai departe dacă ține de poezie sau de logică, de gândirea intuitivă sau de cea rațională.[10] Dacă, pe de altă parte, acceptăm că limbajul este autonom, trebuie să ne întrebăm care este locul pe care îl ocupă acesta între celelalte activități practice și teoretice ale omului.

10. [Această discuție este preluată din *Filozofia spiritului* a lui Benedetto Croce (1866–1952); *cf.* Croce 1902.]

3

FILOZOFIA LIMBAJULUI ÎN INDIA

O privire de ansamblu asupra istoriei filozofiei limbajului trebuie cel puțin să pomenească contribuția indienilor în acest domeniu, chiar dacă nu a avut aproape nici o influență asupra celei occidentale. Din această cauză, nu vom discuta acest aspect în amănunt. Prin comparație cu Europa, în India preocupările de filozofia limbajului apar relativ târziu. Dacă facem abstracție de discuțiile lingvistice din *Veda* (sau *Vede*), o culegere de vechi scrieri sfinte indiene[1], putem spune că filozofia limbajului la indieni începe cu Mahābhāṣya, „marele comentariu“ conceput de Patañjali în jurul anului 150 î.Hr. la lucrarea de gramatică sanscrită a lui Pāṇini (secolul al V-lea sau al IV-lea î.Hr.).[2] Abia câteva secole mai târziu se dezvoltă în India epoca «clasică» a filozofiei limbajului, care se situează mai ales în domeniul teoriei gramaticii. Cel mai important reprezentant este Bhartṛhari (născut probabil în jurul anului 450 d.Hr.). Acesta a comentat, la rândul său, „marele comentariu“ al lui Patañjali.[3]

O tratare amănunțită a filozofiei limbajului la indieni nu este posibilă în contextul lucrării de față. Trebuie să spunem doar că problemele și soluțiile acesteia sunt asemănătoare cu cele ale filozofiei limbajului din spațiul occidental. Astfel, și logica indiană se ocupă de problema raportului dintre limbaj și cunoaștere. Cunoașterea (*jñāna*) este definită ca fundamentul (*causa finalis*) oricărei expresii lingvistice (*śabda*). Au fost diferențiate patru tipuri de cunoaștere a ceva nou (dobândire de cunoștințe); unul dintre acestea este cunoașterea prin intermediul cuvintelor/al limbii (*śabda*),

1. *Cf.* Seyfort Ruegg 1959, 15–21.

2. *Cf.* Pinault 1996a și 1996b, în *Lexicon Grammaticorum*, ca și Seyfort Ruegg 1959, 31–56.

3. *Cf.* Patnaik 1994 și Verpoorten 1996, în *Lexicon Grammaticorum*.

și anume *anubhava*. În așa-numitul sistem *Nyāya-Vaśesika*, rezumat de Annambhátta probabil în sec. al XVII-lea d.Hr.) în lucrarea sa *Tarkasamgraha*[4], se diferențiază, ca și la Aristotel, între *pada* (aprox. „vox, signifiant") și *vākya* „propoziție, afirmație". Primul posedă semnificație (*śakti*), însă nu servește ca mijloc de cunoaștere, căci, spre deosebire de propoziție (*vākya*), nu poate fi nici adevărat, nici fals. Și discuția despre raportul dintre forma semnului (*signifiant*) și conținutul acestuia (*signifié*), care a jucat un rol atât de important în filozofia occidentală a limbajului, este schițată deja la discipolii lui Bhartṛhari.[5]

Cu totul altfel decât în India, în Europa se dezvoltă mai întâi nu teoria gramaticii, ci filozofia limbajului în sensul pe care l-am explicat în primele două capitole. Începuturile filozofiei în general coincid ca perioadă, în anumite cazuri, cu cele ale filozofiei limbajului. Ca disciplină autonomă, filozofia limbajului apare însă foarte târziu (*cf. supra* 2.3.1). Filozofi importanți ca Descartes sau Kant nu au luat în discuție problematica filozofiei limbajului. Cine vorbește de *lingvistică carteziană* nu face de fapt decât să proiecteze, într-un mod naiv, problematica modernă asupra epocilor anterioare – o „lingvistică carteziană" nu a existat niciodată.

3.1. Indicații bibliografice

O sinteză sistematică excelentă ne-o oferă Giuseppe Tucci, în capitolul al 12-lea („La parola") din a sa *Storia della filosofia indiana*. Informații despre acest subiect se găsesc la David Seyfort Ruegg, în *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (o culegere de cercetări individuale care, ca și lucrarea lui Ganeri, pe care o vom menționa imediat, cuprinde un registru util de termeni de specialitate în limba sanscrită). P.Ch. Chakravarti prezintă, din perspectivă indiană, teoria gramaticii sanscrite și speculațiile pe marginea acesteia ale unor teoreticieni ai limbajului ulteriori.[6]

Prezentările mai noi aparțin adesea unor autori indieni, care au fost însă puternic influențați de teoriile limbajului din spațiul modern

4. Traducere în limba germană de E. Hultzsch; v. Annambhaṭṭa/Hultzsch 1907; *cf.* și Chakrabarti 1975.

5. *Cf.* Seyfort Ruegg 1959, 10 și urm.

6. *Cf.* Tucci 1957; Seyfort Ruegg 1959; Chakravarti 1930 și 1933.

occidental, în special anglo-saxon, și de aceea nu pot fi considerați evaluatori total imparțiali. O orientare schematică oferă articolul lui Bimal K. Matital din manualul de *Filozofie a limbajului*; lucrarea lui Tandra Patnaik despre Bhartṛharis ne conturează o imagine generală a preistoriei și pune în evidență paralelele cu teoria modernă a limbajului din spațiul occidental. În *Semantic Powers* de Jonardon Ganeri se vorbește mai ales despre rolul semnificației lingvistice ca mijloc de cunoaștere la filozofii limbajului din spațiul indian.[7]

7. *Cf.* Matital 1992; Patnaik 1994; Ganeri 1999.

4
HERACLIT

Primul filozof important, cel care – mai ales prin discipolii săi – a pus bazele tradiției filozofiei occidentale în general și pe ale filozofiei limbajului din lumea apuseană, a fost Heraclit (Herakleitos) din Efes (probabil 550–480 î.Hr.). Datele biografice pe care le furnizăm aici nu sunt certe. Din scrierile de istorie a filozofiei ale lui Diogene Laertios (secolul al III-lea d.Hr.) reiese că în jurul anului 500 î.Hr. Heraclit a stabilit relații cu regele Dareios (Darius) al Persiei (550–486 î.Hr.). Filozoful făcea parte din nobilimea orașului său natal din Asia Mică. După părerea istoricilor din Antichitate, Heraclit a primit porecla *Obscurul*, ὁ σκοτεινός, datorită faptului că, mod conștient, își exprima într-o manieră învăluită ideile, pentru ca învățătura sa să nu ajungă pe mâna plebeilor, a membrilor lipsiți de discernământ ai demosului. Vom vedea imediat că se pot întrezări și alte motive pentru existența acestei porecle; oricum, Heraclit a exercitat o influență deosebit de puternică asupra altor gânditori care, la rândul lor, au avut reputația de „obscuri“, ca de exemplu Hölderlin și Heidegger. Ne îndoim că cele două studii despre Heraclit publicate de Heidegger (*cf. infra* 4.3) ar putea fi socotite «bibliografie secundară» în sensul obișnuit al acestei noțiuni. Heidegger l-a luat pe Heraclit doar ca punct de plecare pentru propria filozofie. În capitolul următor, sintagma «bibliografie secundară» va fi utilizată într-un sens mai restrâns, referindu-se în special la un studiu de Ernst Hoffmann și la un articol de Antonino Pagliaro care se raportează la acesta.

4.1. Filozofia limbajului la Heraclit

După cum am văzut, Heraclit primește încă din perioada antică renumele de «obscur» (ὁ σκοτεινός); stilul său nu este poate, însă, atât de obscur pe cât se afirmă în general. Pe de o parte, din scrierile sale nu s-au păstrat

decât câteva fragmente; pe de altă parte, învățăturile sale au fost răstălmăcite mai târziu de discipolii săi, astfel încât i se atribuie astăzi multe idei care, de fapt, aparțin teoriei ulterioare a acestor discipoli. În aceste condiții, nu este de mirare că puținul pe care îl avem de la el nu poate fi înțeles în mod direct.

Cel mai important text al lui Heraclit de care dispunem este un scurt fragment păstrat în scrierea Πρὸς μαθηματικούς (*Adversus mathematicos*), VII, 132, a lui Sextos Empereikos (Sextus Empiricus, secolul al II-lea d.Hr.). De când Hermann Diels a editat așa-numitele *Fragmente presocratice*[1] și a făcut astfel posibilă cercetarea lor sistematică, pornindu-se de la felul în care sunt ordonate textele în această ediție[2] se vorbește de Fragmentul B1.[3] Acesta se găsea la începutul lucrării Περι φύσεως (*Despre natură*) și probabil era precedat de un prim capitol, deoarece începe cu particula postpusă δὲ, care, cu o ușoară nuanță adversativă, face de obicei legătura cu ceva anterior: „în schimb, pe de altă parte, în afară de aceasta“. Textul sună astfel:

> Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλοὺ ἀνθρώποὺ λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

Ca orice traducere, și cea care urmează presupune o interpretare a originalului:

> „În schimb, acest *logos*, deși este etern (constant), oamenii nu îl înțeleg nici înainte de a-l auzi, nici imediat ce l-au auzit. Căci, deși totul se întâmplă (apare) conform acestui *logos* (în raport cu el), oamenii par lipsiți de experiență (se aseamănă cu cei neexperimentați), și asta cu toate că (în același moment în care) ei experimentează aceleași cuvinte și lucruri pe care eu le discut, în măsura în care îl explic (diferențiez?) pe fiecare conform naturii sale (esenței sale) și spun (explic) cum este el (cum se comportă). Însă celorlalți oameni le scapă ceea ce fac atunci când sunt în stare de veghe (după ce s-au trezit), tot așa cum uită ce fac în somn.“

1. Termenul nu trebuie înțeles în sens strict cronologic. După Walther Kranz, editorul ulterior al acestei antologii, termenul se referă la filozofii „care nu au trecut prin școala de gândire a lui Socrate (sau a lui Platon)“, adică, parțial, și la gânditori care au profesat după Socrate.

2. În cazul secvențelor dedicate fiecărui autor, la punctul A se află pasajele despre viața și ideile acestuia, la B – textele păstrate și la C – textele apocrife sau imitații mai târzii.

3. Indicații bibliografice, inclusiv despre edițiile ulterioare, se găsesc la 4.3.

Deocamdată, termenul *logos*, decisiv pentru înțelegerea textului, nu a fost tradus, deoarece semnificația pe care o are în acest text va fi discutată în cele ce urmează. În legătură cu primele indicații despre cele mai importante dificultăți de interpretare, vor fi detaliate propunerile și contrapropunerile diverșilor exegeți.

Spre comparație, iată traducerea din Diels/Kranz, care va fi discutată și criticată în cele ce urmează:

> (*Heraklit, Blosons Sohn, aus Ephesos, lehrt folgendes.*) Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun.[4*]

4.1.1. Fragmentul B1: principalele dificultăți de interpretare, mai ales în ceea ce privește conceptul „logos"

1. Termenul *logos* nu poate face referire doar la teoria lui Heraclit. Ar fi foarte neobișnuit ca un filozof să spună încă de la început despre teoria sa, pe care el o consideră adevărată, că nimeni nu ar putea s-o înțeleagă. Determinarea ἀεί „etern, constant" trebuie raportată la ἐόντος, nu la ἀξύνετοι γίνονται, așadar „*logos*-ul este etern (constant)", nu „oamenii nu vor ajunge niciodată (în toată eternitatea) la înțelegerea lui". Desigur, trebuie relativizată teza lui Pagliaro, după care prin *logos* s-ar putea înțelege doar legea universală obiectivă, nu teoria lui Heraclit.[5] În acest punct, trebuie să fim de acord cu

4. Diels/Kranz 1992, 150.

* Pentru comparație, oferim și traducerea românească existentă a acestui fragment: „Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui *logos* care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el; deși toate se petrec pe potriva acestui *logos*, oamenii seamănă cu niște nepricepuți cînd fac pe pricepuții în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu, divizînd fiecare lucru după natura lui și arătîndu-i alcătuirea. Dar ceilalți oameni nu-și dau seama de ceea ce fac atunci cînd sînt treji, întocmai cum uită de cele ce se întîmplă în somn." (versiune de A. Piatkowski și Ion Banu, în: A. Piatkowski, Ion Banu (coord.), *Filozofia greacă pînă la Platon*, I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 350) (n. tr.).

5. „Anzitutto, è assolutamente da escludere che il λόγος possa essere anche il senso del libro Περὶ φύσεως…", Pagliaro 1961, 137.

Hoffmann, care, în cunoscutul său studiu *Limbajul și logica arhaică*, evidențiază faptul că nu se poate susține alternativa strictă „sau teoria lui Heraclit, sau legea obiectivă universală", întrucât cele două interpretări constituie doar aspecte diferite ale unuia și aceluiași fenomen:[6] pentru Heraclit, teoria sa coincide cu „legea universală"; *logos*-ul din scrierile sale este în același timp *logos*-ul obiectiv și ca atare veșnic. În acest sens vorbește, de fapt, însuși *logos*-ul – ca în fragmentul B 50 analizat de Heidegger.[7]

2. În acord cu Pagliaro, πειρώμενοι nu trebuie interpretat – așa cum propun mulți alți traducători – în sensul „indem sie sich erproben" („în măsura în care se supun la încercare"), ci în sensul „sich erfahren, an dergleichen Worten und Dingen beteiligt sein" („a experimenta, a fi părtaș la aceleași cuvinte și lucruri"). În text se stabilește o opoziție între ἀπειροίσιν ἐοίκασι și πειρώμενοι, creându-se și o σχῆμα, o figură retorică. Pusă în relație cu verbul la prezent, această figură retorică sugerează interpretarea că oamenii rămân lipsiți de experiență chiar și în timpul actului experimentării.[8]
3. Ἔργα nu trebuie înțeles în sensul de „Handlungen, Werke [der Menschen]" („acțiuni, acte [ale oamenilor])", ci în acela de „Tatsachen, Sachverhalte" („fapte, stări de lucruri"). În acest fel, termenul se poate referi și la acțiuni, la situații non-lingvistice, la care se raportează vorbirea. Este vorba despre realitate ca factualitate, ca „acțiune" (în opoziție cu ceea ce este aparent sau inventat).[9]
4. Prin ἔπεα se înțelege nu „cuvinte" (λέξεις), ci mai degrabă „vorbe", manifestări lingvistice (*énonciations*), „acte de vorbire", cum am spune astăzi. Deci ἔπος are sensul termenului „cuvânt" din construcția „a se baza pe cuvântul cuiva".

Să sintetizăm mai întâi ceea ce se spune despre *logos* în fragmentul B 1 al lui Heraclit. În primul rând, acesta este etern (permanent, mereu prezent), în al doilea rând, poate fi auzit; în al treilea, ar trebui să poată fi aflat și altfel decât prin intermediul auzului, altfel nu li s-ar putea reproșa oamenilor faptul că

6. *Cf.* Hoffmann 1925, 1–8.
7. *Cf.* Heidegger 1954, 207 și urm.
8. *Cf.* Pagliaro 1961, 141. Snell ([5]1965, 7) traduce: „So sind sie doch wie Unerfahrene – trotz all ihrer Erfahrung mit derlei Worten und Werken..." [„Astfel, ei sunt ca cei neexperimentați – în ciuda întregii lor experiențe cu astfel de cuvinte și lucruri..."]. Aici, actul direct al experimentării devine ceva rezultativ, experiența deja acumulată.
9. [Cam aceasta este semnificația etimologică a termenului *wirchlich* „real", forjat de misticii din Evul Mediu târziu – la origine, un fel de termen tehnic.]

nu-l înțeleg nici înainte de a-l auzi, nici atunci când îl aud; în al patrulea rând, oamenii îl urmează în desfășurarea acțiunilor lor.

Atunci, ce înseamnă „logos"? Într-o privință sunt de acord Pagliaro și Hoffmann: *logos*-ul trebuie înțeles ca proces de reprezentare care se manifestă în vorbire. Ca gândire exteriorizată, formulată în cuvinte, *logos*-ul reprezintă momentul subiectiv al realității înseși. El *este* realitate – realitate ca ceva conceput de către oameni în gânduri (ceva gândit, nu inventat) și exprimat. Într-un alt fragment (B 101) se spune: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν „m-am cercetat pe mine însumi".[10] Acest lucru poate constitui un punct de reper pentru ideea că tocmai acest moment subiectiv este pentru Heraclit decisiv.

Nu greșim dacă presupunem că punctul de plecare al acestei autocunoașteri trebuie să fie chiar structura limbii, așa cum se manifestă aceasta în gândirea exprimată prin vorbire. Pentru Heraclit, *logos*-ul se situează în primul rând în domeniul oralității[11] – în definitiv, el poate fi auzit. Putem fi de acord și cu Hoffmann, care arată că *logos*-ul, considerat ca propoziție, ca afirmație, este pentru Heraclit reflectare a „guvernării universului", deoarece, în opoziție cu cuvântul, vocabula, propoziția este o sinteză între subiect și predicat, ea exprimă unitatea contrariilor pe care realitatea o instituie:

> „Deoarece *logos*-ul, vorbirea, reușește să facă aceasta: să se ridice [...] deasupra cuvintelor (ἔπεα) și să se folosească de caracterul contradictoriu al cuvintelor individuale, pentru a institui *opoziția* față de ele (de exemplu, pentru cuvântul „viață", opusul său, „moarte") și din această opoziționalitate să obțină unitatea și identitatea sensului („viața și moartea sunt unul și același lucru"); din această cauză, „vorbirea" și „legea universală" pot să poarte același nume, *logos*."[12]

Identificarea propusă de Hoffmann între *logos* și vorbire, îndeosebi între *logos* și propoziție, este acceptabilă totuși doar în anumite condiții. Tocmai în acest punct trebuie să avem în vedere „logica arhaică" despre care este vorba în titlul scrierii sale. Cea mai importantă caracteristică a acesteia este că permite asocieri multiple, că, odată cu operarea respectivei identificări, restul nu este neapărat exclus. Dacă *logos*-ul este asimilat propoziției, asta nu înseamnă că el nu poate fi și altceva în același timp. *Logos*-ul este etern, este mereu prezent – ceea ce cu greu s-ar putea afirma despre vorbire și despre propoziție. După cum am văzut, el trebuie să poată fi cunoscut înainte de

10. *Cf.* Diels/Kranz 1992, 173.

11. Acest lucru este valabil și sub aspect etimologic: λόγος vine de la λέγω „a povesti, a spune, a vorbi".

12. Hoffmann 1925, 4.

a fi enunțat, altfel reproșul din prima parte a fragmentului nu ar avea sens. *Logos*-ul ar trebui să poată fi experimentat și direct, din fapte și stări de lucruri, fără intervenția limbii. *Logos*-ul este în același timp legea realității și expresia lingvistică a acesteia: aceeași *ratio*, aceeași normă, același principiu ordonator pe care Heraclit îl observă în realitate, îl descoperă și în reprezentarea lingvistică a realității, în vorbire; și astfel, *logos* poate însemna totodată „vorbire“ și „lege universală“.

Mai departe, Hoffmann își construiește interpretarea, care trebuie discutată mai amănunțit, pe opoziția dintre λόγος și ἔπος:

> „Fără îndoială că la Heraclit *logos* înseamnă legea universală; dar această lege universală poartă și alte nume la Heraclit: *dike*, *nomos*, înțelepciune, rațiune, necesitate, destin, unul, universalul; de asemenea, este identică cu focul, chiar cu cosmosul însuși [urmează trimiteri la diverse fragmente]. Fiecare dintre aceste nume este potrivit, și totuși nici unul nu este potrivit [...]. Probabil că ține de esența *logos*-ului (și deci a „vorbirii“) faptul că conținutul său nu poate fi exprimat de un singur *epos* (o „vocabulă“), și nici de mai multe.“[13]

Hoffmann stabilește deci opoziția

> λόγος „propoziție, vorbire“ – ἔπος „cuvânt, vocabulă“.

Această interpretare are la bază o speculație pe care, după cum vom arăta, n-o putem accepta din mai multe motive.

4.1.1.1. Interpretarea lui Ernst Hoffmann și dificultățile acesteia

Împotriva interpretării lui Hoffmann pot fi aduse patru argumente; două dintre acestea sunt de natură general-istorică, iar două pornesc de la textul însuși.

1. Asupra unei dificultăți de ordin istoric a atras deja atenția Pagliaro: Conceptul de cuvânt, λέξις „vocabulă“, ca element al propoziției, al vorbirii, apare mult mai târziu. Din această cauză, ἔπος trebuie interpretat mai degrabă în sensul de „vorbire, expresie lingvistică“ și corespunde fr. *parole* sau germ. *Wort* din expresia „nicht viele Worte machen“ („a nu face multe vorbe“). Interpretarea lui Hoffmann pornește însă de la sensul „vocabulă“ (fr. *mot*).
2. Interpretarea dată de Hoffmann ridică probleme și din perspectiva istoriei filozofiei. În legătură cu ἔπεα, el observă:

> „Această incompatibilitate a cuvântului individual față de presupusa sa finalitate (adică față de finalitatea pe care i-o atribuie comunitatea, eronată, după părerea lui

13. *Ibid.*, 2.

Heraclit, aceea de a constitui o denumire completă a unui obiect și o desemnare care să-l fixeze în mod univoc) stă în natura sa, iar acest lucru se reflectă, după Heraclit, în mod evident, în polisemantismul care caracterizează atât de multe cuvinte.“[14]

Totuși, Heraclit și școala sa sunt cei care, după cum vom vedea, afirmă „îndreptățirea numelor“; în raport cu ceea ce exprimă ele, cuvintele sunt, pentru Heraclit, φύσει „conform naturii“.

3. La o lectură mai atentă se observă că Heraclit nu afirmă deloc că ἔπεα („cuvintele“) ar fi inadecvate sau contradictorii. Dimpotrivă, el crede mai degrabă că toate sunt adecvate. Acest lucru este valabil oricum pentru *logos*-ul însuși, care ar putea fi denumit și „rațiune“, „înțelepciune“, „unul“ etc. Singurul text al lui Heraclit (citat, de altfel, și de Hoffmann) în care apare o comparație ce indică o opoziție, fragmentul B 48, nu se referă la relația dintre λόγος și ἔπος, ci la cea dintre λόγος și ὄνομα:

   τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος

   „Numele arcului (βιός) înseamnă viață (βίος), însă acțiunea sa (ἔργον) înseamnă moarte.“[15]

   Pentru Hoffmann, ὄνομα și ἔπος sunt pur și simplu unul și același lucru. Totuși, ὄνομα nu se referă la enunț, ci la cuvânt ca desemnare; și doar din acest punct de vedere, ca desemnare, nu ca enunț, ὄνομα poate fi pentru Heraclit contradictoriu.
4. În sfârșit, trebuie să mai amintim încă o dată, în acest context, că în concepția lui Heraclit oamenii intră în contact cu *logos*-ul prin ἔπεα și prin ἔργα; astfel, ἔπεα, care conțin *logos*-ul, pot să nu fie contradictorii.

4.1.1.2. Contrapropunerea lui Antonino Pagliaro

Cel puțin în privința problemei discutate mai sus ni se pare mai nimerit să urmăm interpretarea lui Pagliaro. Acesta propune să vedem în ἔπεα („cuvinte“) și în ἔργα („realități“, *nu* „acțiuni“) două aspecte diferite ale unui proces unitar, și anume manifestare paralelă a *logos*-ului în sânul realului și în exprimarea realului. Sunt deci trei nivele de distins:

ἔργον – nivelul ontologic, manifestarea realului,

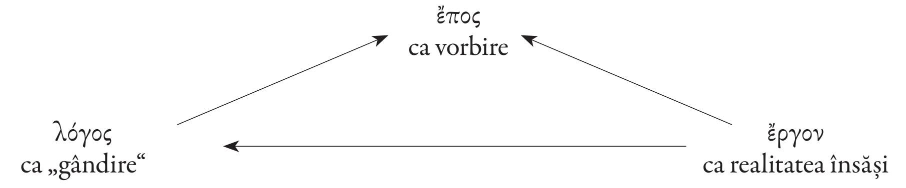
ἔπος – nivelul lingvistic, expresia lingvistică a manifestării realului,

λόγος – sinteza celor două nivele, desfășurarea realului și exprimarea ei prin realizarea lingvistică a acestui proces.

14. Hoffmann 1925, 3.
15. *Cf.* Diels/Kranz 1992, 161.

Atât ἔργον, cât și ἔπος constituie, așadar, manifestări ale lui λόγος; *logos*-ul se manifestă însă fenomenal nu doar prin limbaj, ci și la nivel «faptic».[16]

Dar, întrucât *logos* înseamnă în același timp și „gândire, rațiune", raportul dintre cele trei nivele poate fi interpretat după cum urmează (Heraclit nu diferențiază el însuși cele trei momente, și vom vedea imediat din ce cauză nu o face):



Logos-ul reprezintă legea unitară, *ratio*, inerentă acestor trei nivele, legea realului, a gândirii și a rostirii. Pentru Heraclit și școala sa, omul gândește ceea ce există și spune ceea ce gândește. Și, în măsura în care rostirea se raportează la ἔργα, aceasta revine apoi la real. Toate acestea se petrec grație *logos*-ului, în care aceste trei momente se reunesc.

Conform așa-numitei „logici arhaice", Heraclit nu diferențiază cele trei nivele care se reflectă în diversele denumiri; pe el îl interesează mai degrabă accentuarea unității celor trei nivele. Probabil că le-a gândit ca pe ceva unitar sub aspect material. O anumită tradiție spune că Heraclit și-a imaginat *logos*-ul ca pe un fel de suflu a cărui prezență în lucruri structurează și ordonează realul și care, prin faptul că apare și în mintea celui care gândește, și pe buzele celui care vorbește, are grijă ca aceeași ordine să domnească și în gândire, și în vorbire.[17]

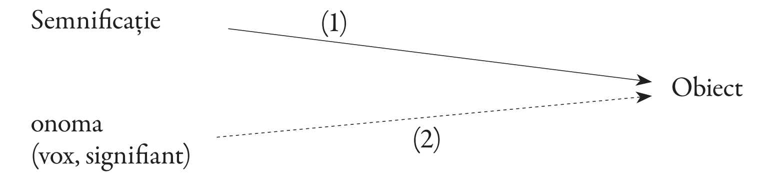
4.1.2. Raportul dintre *onoma* și obiect

În concepția lui Heraclit, nivelul ontologic, cel logic și cel lingvistic alcătuiesc o unitate. În acest fel se clarifică o particularitate a teoriei sale, care a fost transmisă de discipolii săi: pentru Heraclit, nu este cu putință să spunem ceea ce nu există. Este cu neputință să afirmăm „ne-ființa" sau „falsitatea". Atunci când vorbim, spunem doar ceea ce există, chiar dacă ceilalți oameni nu înțeleg. Există solide temeiuri să presupunem că Kratylos, în dialogul omonim al lui Platon, susține teza lui Heraclit atunci când îi

16. *Cf.* Pagliaro 1961, 142 și urm.

17. În *Prelegeri de istoria filozofiei*, Hegel se ocupă amănunțit mai ales de această tradiție; *cf.* Hegel 1826/1989, vol. 7, 75 și urm.

pune lui Socrate întrebarea: „Cum s-ar putea, Socrate, ca atunci când cineva spune ceea ce spune să nu spună ceva ce există?“ Ceva mai înainte, Socrate observase că unii ar fi spus, „acum, dar și odinioară“, că nu putem afirma ceva fals.[18*] Dacă vedem în Kratylos din dialogul platonician pe purtătorul de cuvânt al lui Heraclit, lucru pe care suntem întru câtva îndreptățiți să-l facem, atunci putem reconstrui punctul său de vedere în felul următor: Este vorba de „adevărul“ exprimării realității, așa cum este acesta dat, prin semnificația lui, numelor (*onómata*). Un termen ca *masă* sau desemnează masa și este în acest sens „adevărat“, sau nu o desemnează; în acest al doilea caz, *masă* nu este un «nume fals», ci pur și simplu nu este numele mesei, este inadecvat în raport cu masa. După cum reiese din schema următoare, acest lucru nu exclude faptul că «nume inadecvate» sunt de fapt folosite.



În această schemă, toate numele sunt «potrivite» și «adevărate» în ceea ce privește relația (1). Falsă sau incongruentă din punct de vedere logic poate fi, eventual, relația (simbolizată printr-o linie întreruptă) dintre *onoma* ca suport al semnului (*vox*, *signifiant*) și obiectul desemnat (relația (2)), chiar și atunci când acest *onoma* este folosit din obișnuință în mod «nepotrivit». Astfel, în dialogul lui Platon, Kratylos încuviințează fără rezerve că Ἑρμογένης este într-adevăr numele lui Hermogene atunci când se referă la el, în măsura în care el este desemnat prin acest nume. Acest „adevăr“ logic al cuvântului este acceptat de Kratylos; el neagă totuși că Ἑρμογένης ar fi numele «adevărat» al lui Hermogene în accepțiune ontologică. Mai exact, Hermogene nu ar aparține stirpei lui Hermes, așa cum arată de fapt numele său, și, din acest punct de vedere, numele Ἑρμογένης ar aparține altcuiva, căruia i s-ar potrivi prin natură (φύσις).[19]

18. *Cf. Kratylos*, 329 d; citate din traducerea lui Schleiermacher.

* În versiunea lui Schleiermacher, secvența citată din *Cratylos* este următoarea: „Wie sollte denn auch, Sokrates, wenn einer doch das sagt, er nicht etwas sagen, was ist?“ Spre comparație, oferim și versiunea românească a Siminei Noica, în: Platon, *Opere*, III, ediție îngrijită de Petru Creția, interpretările dialogurilor de Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 315: „Dar cum s-ar putea, Socrate, ca acela care spune ce spune să nu spună ce este?“ (n. tr.).

19. *Cf. Kratylos*, 429 c.

Cuvântul *Düsseldorf* – am putea argumenta împreună cu Heraclit/Kratylos – desemnează capitala landului Renania de Nord–Westfalia și astfel este numele «potrivit» al acestuia. Însă Düsseldorf nu este un sat (*Dorf*), cum ar trebui să fie potrivit numelui său, și din acest punct de vedere orașul respectiv poartă un nume «fals».

4.1.3. Problema „dreptei potriviri a numelor"

Problema schițată mai sus, cea a lui ὀρθότης ὀνομάτων (dreapta potrivire a numelor) sub aspect ontologic, nu a fost ridicată propriu-zis de Heraclit. Așa cum am văzut, ea se întrezărește în „fragmentul arcului" (B 48), unde este rezolvată în sens negativ. În ciuda similitudinii dintre βιός „arc" și βίος „viață", efectul (ἔργον) arcului nu este viața, ci moartea (θάνατος). Totuși, prin aceasta nu este afectat adevărul logico-lingvistic al cuvântului. Putem, de asemenea, presupune că Heraclit a respins o congruență naturală, cauzală între *onoma* și obiectul desemnat. Cu totul altfel stau lucrurile cu discipolii lui, care i-au reinterpretat gândirea, modificând-o; aceștia pun problema raportului dintre *onoma* și obiectul desemnat și caută adevărul obiectului în denumirea lui. Ei se folosesc în această privință de o cercetare etimologică care în ὀνόματα caută ἔτυμον „adevărul".

4.2. Rezumat: limbajul ca mijloc de cunoaștere la Heraclit și Parmenide

Prin Heraclit și Parmenide (Παρμενίδης), contemporanul și adversarul său, fondator al Școlii Eleate[20], este tematizată problema valorii gnoseologice a limbii. Această problemă, care are în centru legătura dintre *limbaj* și *cunoaștere* sau pe cea dintre *ființă*, *gândire* și *limbaj*, va rămâne multă vreme decisivă pentru filozofia limbajului, iar discuția va predomina până în epoca modernă, cel puțin până la Hegel.

4.3. Indicații bibliografice

Cea mai importantă sursă de texte o constituie ediția pe care am menționat-o deja de mai multe ori, cea a lui Diels/Kranz, care cuprinde un mare

20. Acesta a trăit și a profesat în Elea, o colonie grecească din Italia de Sud. Un alt reprezentant important al Școlii Eleate a fost discipolul lui Parmenide, Zenon, care, prin paradoxul întrecerii la alergare dintre Ahile și o broască țestoasă, a devenit cunoscut și în afara cercului specialiștilor.

număr de texte ale filozofilor presocratici greci, deci și ale lui Parmenide. Pentru filozofii presocratici în general se poate folosi și ediția lui Wilhelm Capelle.[21] Bruno Snell a alcătuit o mică ediție bilingvă, greco-germană, doar cu textele lui Heraclit (cu informații biografice sumare și un comentariu în postfață); mai amplă (dar mai greu accesibilă în spațiul german) este ediția lui M. Marcovich (cu un comentariu în limba engleză).[22] Tot un comentariu în engleză găsim și în antologia, mai ușor accesibilă, alcătuită de Kirk, Raven și Schofield, pe care o avem la dispoziție și în traducere germană.[23]

În ceea ce privește interpretarea textelor păstrate ale lui Heraclit, importantă este consultarea paginilor dedicate filozofului grec din *Prelegeri de istorie a filozofiei*[24] de Hegel. Explicația generală dată de către Hegel gândirii lui Heraclit este impresionantă, mai ales dacă avem în vedere faptul că Hegel nu dispunea de toate fragmentele. Asupra interpretărilor lui Hoffmann și Pagliaro am atras deja atenția de mai multe ori. Cele două studii despre două fragmente ale lui Heraclit, publicate de Martin Heidegger într-o antologie („Logos“ pentru fragmentul B 50 și „Aletheia“ pentru fragmentul 16), nu reprezintă de fapt interpretări în sensul curent al cuvântului (*cf. supra*, 4).[25]

Și în perioada mai recentă au apărut numeroase studii despre Heraclit. Mai întâi, trebuie să amintim două studii care datorează destul de mult primei ediții a acestor note de curs; este vorba despre studiul *Heraclit și limba* de Donatella Di Cesare și despre capitolul dedicat lui Heraclit în *Geschichte der Sprachphilosophie* de Jochem Hennigfeld[26]. Aici sunt examinate un mare număr de fragmente. Antologia editată de Georg Gadamer cuprinde studii asupra conceptelor centrale ale filozofilor presocratici, reprezentând astfel o contribuție „indirectă“ în domeniul filozofiei limbajului.[27] Prin lucrarea lui Christof Rapp *Vorsokratiker* avem la dispoziție o introducere ușor accesibilă în gândirea presocraticilor în general, chiar dacă perspectiva nu ține strict de filozofia limbajului.[28] Tot aici găsim și numeroase indicații bibliografice.

21. Capelle ^{8}1973.
22. Marcovich 1967.
23. Kirk/Raven/Schofield 1983, trad. germ. 1994.
24. Hegel 1826/1989, vol. 7, 69–81.
25. Heidegger 1954, 207–229 și 257–282.
26. Di Cesare 1986; Hennigfeld 1994, 4–13.
27. Gadamer 1968.
28. Rapp 1997.

5

PLATON

Πλάτων – în spațiul germanofon, forma grecească (*Platon*) a numelui și cea latină (*Plato*) au fost multă vreme deopotrivă de uzuale, însă în perioada modernă pare să se fi impus cea grecească – s-a născut probabil în 428/427 î.Hr., deci în plin război peloponesiac, la Atena sau în imediata apropiere a orașului. Tatăl și mama sa făceau parte dintr-o familie nobiliară autohtonă. O carieră politică părea să-i fie destinată; totuși, încă din tinerețe, Platon s-a îndreptat către filozofie. Aristotel relatează că primul său profesor ar fi fost heracliteanul Kratylos; sigur este că Platon, fiu de patricieni, l-a cunoscut încă din tinerețe pe Socrate, un personaj bizar cu origini modeste și cu reputație proastă, care încurca trecătorii de pe străzile Atenei cu complicatele sale controverse. Până în anul 399 î.Hr., când Socrate a fost condamnat de o autoritate politică aproape ilegitimă – scurta fază de dictatură care a urmat după un război pierdut era deja la sfârșit –, pe baza unui cap de acuzare discutabil, să golească proverbiala cupă cu cucută, Platon a rămas elevul său.

Numele *Platon* este legat mai ales de teoria ideilor și de filozofia politică din a doua parte a vieții sale. Nu despre acestea vom vorbi în cele ce urmează. *Kratylos*, dialogul de care ne vom ocupa aici mai îndeaproape, aparține perioadei de mijloc a creației lui Platon; a fost conceput probabil după *Gorgias* și înainte de *Parmenide*, *Theaitetos* și *Sofistul*[1]. *Scrisoarea a VII-a* (probabil singura autentică dintre cele treisprezece scrisori care i-au fost atribuite lui Platon), ca și dialogul *Sofistul*, despre care vom vorbi pe scurt la sfârșitul discuției despre *Kratylos*, sunt scrieri relativ târzii. Platon a murit în 348/347, la 80 de ani, în orașul său natal.

1. În legătură cu problema cronologiei, *cf.* și Méridier ^{4}1969, 46 și urm., și Dörrie 1975 (în *Der kleine Pauly*), vol. 4, 902 și urm. Informații corecte în legătură cu biografia lui Platon se găsesc în orice lucrare de istorie a filozofiei.

Spre deosebire de profesorul său Socrate, care a părăsit rareori Atena, Platon a întreprins mai multe călătorii în coloniile grecești din Italia de Sud și Sicilia. După întoarcerea din prima călătorie la Siracuza, Platon și-a întemeiat propria școală de filozofie. Denumită *Academia* după locul în care își avea sediul, într-o dumbravă închinată eroului local Akademos, și-a continuat activitatea – ca un model pentru toate academiile de mai târziu – până în anul 529 d.Hr., când a fost închisă de Iustinian, împărat al Imperiului Roman de Răsărit. Întrucât învățătura lui Platon era foarte prețuită în Bizanț, scrierile sale s-au păstrat aproape în întregime, lucru foarte rar în cazul autorilor antici. În afară de aceasta, dispunem de numeroase izvoare suplimentare, din cercul Academiei, despre doctrina fondatorului acesteia, cum sunt, de exemplu, scrierile filozofului neoplatonic Proklos (Proclus), care a condus Academia în secolul al V-lea d.Hr., vreme de aproape 45 de ani.

Platon a trăit într-o epocă în care scrisul juca deja un rol important, însă el pare să fi păstrat un anumit atașament față de perioada mai veche, în care scrisul nu era atât de prezent și în care moștenirea culturală era conservată doar de memorie, susținută de o mnemotehnică rafinată, iar gândirea filozofică și cea științifică nu erau încă fixate în texte scrise, al căror sens nu se oferă direct cititorului și care, din această cauză, sunt inevitabil supuse greșelilor de interpretare. Pornind de la unele afirmații critice ale lui Platon la adresa scrisului și, nu în ultimul rând, de la o scurtă remarcă din *Scrisoarea a VII-a*, mulți filozofi și istorici ai filozofiei au presupus că ar fi existat o „doctrină nescrisă" a lui Platon și că merita ca această doctrină nescrisă să fie reconstruită drept veritabila sa moștenire spirituală.

Deși ne vom ocupa aici doar de problemele de filozofie a limbajului transmise prin scrierile lui Platon, trebuie totuși să abordăm pe scurt un aspect pozitiv al scepticismului, pretins sau real, al autorului lor față de scris – un aspect important pentru înțelegerea comentariilor ce urmează. O mare parte a scrierilor platonice s-au păstrat într-o formă care contrastează în mod straniu cu modalitatea în care ne reprezentăm astăzi ideile pe teme savante. Este vorba despre dialog, o formă discursivă în care procesul «descoperirii adevărului» este prezentat în mod plastic sub forma unei vii dispute. Stilul pare să copieze adesea limba vorbită; Schleiermacher se numără printre primii care au încercat să adopte această formulă în limba germană. Protagoniștii fac pe rând observații laterale care nu se referă strict la problema discutată, dar care îl ajută pe cititor să-și facă o imagine despre situația de comunicare. Rar se oferă în aceste dialoguri răspunsuri clare la întrebările puse și adesea este greu să-ți dai seama care dintre tezele prezentate

este preferată de autor. Putem, desigur, presupune că în multe situații (chiar dacă nu în toate) Platon a pus pe seama magistrului său Socrate propriile concepții.

Felul în care Platon a tratat problema limbajului constituie al doilea moment important din istoria filozofiei limbajului – un moment critic, negativ. Problemele de filozofie a limbajului discutate până la el sunt puse la rândul lor sub semnul întrebării de către Platon. Mai întâi prin sofiști, apoi odată cu Socrate, filozoful încetează să mai fie un „filozof" în sensul etimologic al termenului, un profet iubitor de înțelepciune. Filozofia nu mai constă în expunerea concepției unui singur om, ci trebuie să se supună unor reguli metodice. Problemele puse sunt formulate cu rigurozitate, ele nu mai trebuie, ca așa-numitele „întrebări retorice", să pregătească revelația unui răspuns prezentat ca soluție definitivă a problemei discutate.

Pentru a înțelege corect teoriile lui Platon și felul în care acesta abordează discuția pe marginea problemei limbajului, trebuie să cunoaștem contextul istoric în care a trăit autorul dialogurilor. Acest context nu este ușor de reconstruit; cel puțin parțial, el trebuie dedus chiar din texte. Datele păstrate despre mediul istoric-cultural al epocii sunt nesigure și fragmentare.

5.1. Limbaj și cunoaștere

Înainte de a ne îndrepta atenția asupra textelor lui Platon, trebuie să schițăm contextul istoric care constituie premisa înțelegerii exacte a scrierilor filozofului grec, și mai ales a dialogului *Kratylos*. Ca și Heraclit și alți gânditori presocratici, Platon și discipolii săi își pun problema valorii gnoseologice a limbajului. Această problematică este încă puțin detaliată; ea poate fi interpretată și precizată sub trei aspecte:

5.1.1. Formele de manifestare a fenomenului „limbaj"

a) *Limbajul în general*: Este vorba despre fenomenul „limbaj" în ansamblu, despre limbaj ca formă de manifestare a universului. Aceasta este confruntată cu alte forme de manifestare, cu gândirea, pe de o parte, și cu lumea obiectelor și a stărilor de fapt, așa-numita „realitate extralingvistică", pe de altă parte. Rezultă, astfel, două posibilități: dacă se acceptă izomorfismul structurilor limbajului, ale gândirii și ale realității, atunci limbajului îi poate fi atribuit „adevărul"; dacă acest izomorfism este infirmat, dacă se pune la îndoială ideea că limbajul, gândirea și realitatea sunt structurate în mod analog, atunci „adevărul" limbajului trebuie negat, ceea ce înseamnă că utilitatea limbajului ca mijloc de cunoaștere este privită cu scepticism.

b) *Limbajul ca enunț*: Este vorba despre raportul dintre enunțare și situații, respectiv stări de lucruri. Dacă celor două elemente le este recunoscută o structură analoagă, atunci limbajul manifestat sub forma enunțării este „adevărat"; dacă analogia structurilor este negată, atunci limbajul este „fals".

c) *Limbajul în calitate de cuvânt*: Este vorba aici de problema corespondenței dintre cuvânt și obiectul sau starea de lucruri (respectiv, clasa de obiecte sau stări de lucruri) pe care acesta le desemnează. Vom explica mai departe (*cf. infra* 5.2) ce înseamnă în acest caz „corespondență".

La Heraclit, problema relației dintre limbaj și cunoaștere este dezbătută la primul nivel, cel al *limbajului în general*. După cum am văzut (*cf. supra* 4.1.1.2), el afirmă că limbajul, gândirea și realitatea au structuri analoge; acest lucru, crede Heraclit, este garantat de unitatea *logos*-ului inerent celor trei forme de manifestare a universului, în care unitatea contrariilor este asigurată prin mișcare și devenire. Discuția despre *limbaj ca enunț* este tematizată doar indirect; pentru Heraclit, enunțul este mai degrabă un simbol decât reprezentarea unei stări de lucruri. Este vorba la el despre analogie, despre similitudine, nu despre „adevăr" sau „falsitate" în sensul în care acești termeni vor fi folosiți mai târziu. Aristotel va separa clar aceste probleme de celelalte; el va trata „adevărul" și „falsitatea" ca proprietăți posibile ale „*logos*-ului enunțiativ", fără să aibă în același timp în vedere și cuvintele sau limbajul în general. După cum am văzut, la Heraclit problema relației dintre limbaj și cunoaștere nu este discutată și la nivel de cuvânt. El vorbește doar în treacăt – după cum putem deduce din dialogul *Kratylos* al lui Platon – despre faptul că un *onoma* poate fi folosit «necorespunzător» (*cf. supra* 4.1.2).

Abia mai târziu, la discipolii lui Heraclit și la adversarii acestora, problema va fi formulată într-adevăr în acest sens; pentru aceasta, desigur, cuvintele trebuie descompuse în constituenții lor elementari (*cf. infra* 5.2.2).

5.2. Raportul dintre „cuvânt" și „obiect"

Cele trei aspecte ale problemei valorii gnoseologice a limbajului nu sunt încă diferențiate la Heraclit. Chiar dacă acesta are în vedere mai ales nivelul general al limbii, nu trebuie exclusă ideea că prin aceasta el se referă și la celelalte aspecte. Cu cât acestea vor fi mai clar disociate mai târziu, cu atât mai mult discuția se va concentra asupra raportului dintre „cuvânt" și „obiect". Și în acest caz, în funcție de interesul de cunoaștere, pot fi diferențiate trei puncte de vedere:

5.2.1. Interpretarea raportului dintre „cuvânt“ și „obiect“ din perspectivă epistemologică

La ce ne referim de fapt atunci când ne întrebăm asupra raportului dintre cuvânt și obiectul desemnat de acesta?

Această problemă poate fi formulată în sens *ontologic*: Oare cuvântul (în calitate de *onoma*, *signifiant*) corespunde în fapt ființei obiectului pe care îl denumește? Nici răspunsul afirmativ la această întrebare, nici cel negativ nu schimbă nimic din sensul problemei.

Apoi, problema poate fi formulată din perspectivă *logic-funcțională*: În ce scop există cuvântul? Cum se ajunge de la sunetul articulat la nume? Ce legătură există între obiectul desemnat prin nume și ceea ce se spune despre el?

În sfârșit, întrebarea poate fi orientată în direcția originii numelor și devine astfel o problemă de natură *glotogonică*. Cum s-a ajuns la faptul că anumite obiecte sunt învestite cu numele respective? Care este originea cuvintelor și a limbajului în general?

Ca și în cazul relației dintre limbaj și cunoaștere, nici în acest caz diversele posibilități de interpretare ale problemei nu sunt clar diferențiate, chiar deloc în filozofia preplatonică („presocratică“). În această perioadă este avut în vedere *de facto* mai ales *aspectul ontologic* al problemei. Aspectul *logic-funcțional* este schițat de mai multe ori la Platon, însă va fi discutat în mod explicit abia la Aristotel. În sfârșit, aspectul *glotogonic* reprezintă punctul central al discuției în filozofia de după Aristotel și apare, în formulări asemănătoare, în filozofia limbajului de mai târziu, până la Leibniz.

5.2.2. Interpretarea raportului dintre „cuvânt“ și „obiect“ din perspectiva teoriei semnului

Rezultă deci că problema raportului dintre cuvânt și obiect poate fi discutată într-un sens strâns legat de aspectele abordate mai sus și care totuși deplasează centrul de interes de la epistemologie la teoria semnelor: Raportul dintre cuvânt și obiect trebuie considerat drept „natural“ (necesar, motivat), sau „non-necesar“ («nemotivat prin natură», bazat pe convenție sau arbitrar)? Această întrebare este propusă sub forma unor dihotomii care, la prima vedere, par să se refere la una și aceeași problemă. La o privire mai atentă, trebuie să distingem trei faze în dezvoltarea sensului acestei problematici:

Raportul	**„necesar“**	**„non-necesar“**
Faza I	φύσει „prin natură“	νόμῳ, ἔθει, ὁμολογίᾳ, ξυνθήκῃ „prin lege, uz, convenție, acord“
Faza a II-a	φύσει „prin natură“	κατὰ συνθήκην „ca fiind convenit“
Faza a III-a	φύσει „prin natură“	θέσει „prin impunere“

Prima pereche conceptuală (cu variantele sale de la secțiunea „non-necesar“) apare înainte de Platon și este preluată de acesta. Cea de-a doua a fost cizelată de Aristotel, apare în relație cu o formulare a problemei total modificată în raport cu cea originară și nu a fost niciodată clar înțeleasă de comentatorii de mai târziu.[2] A treia pereche conceptuală este definitorie pentru filozofia de după Aristotel – chiar dacă termenul θέσει fusese probabil deja folosit de Democrit (a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr.).[3]

În diferite lucrări de istorie a lingvisticii (mai puțin în cele de istorie a filozofiei limbajului) se creează impresia că ar fi fost vorba de o singură dihotomie, prezentată sub diferite denumiri din Antichitate până în perioada Renașterii (și după aceea). Este o eroare. Expresiile νόμῳ, κατὰ συνθήκην și θέσει nu sunt folosite cu același sens și astfel și sensul lui φύσει (care a rămas mereu în această formă) s-a modificat în funcție de perechea conceptuală în care apare.

Prima variantă a dihotomiei se referă la ὀρθότης των ὀνομάτων, la „dreapta potrivire a numelor“. Există oare o corespondență natural motivată între sonoritatea cuvântului (forma cuvântului) și obiectul desemnat? Faptul că numele unui obiect sună într-un anume fel, și nu într-altul face oare parte din natura sa? La această întrebare, susținătorii tezei φύσει răspund afirmativ, iar cei ai tezei νόμῳ, negativ.

A doua variantă a dihotomiei nu mai prezintă o alternativă, ca prima și, probabil, ca cea de-a treia, ci respingerea tezei φύσει: nu φύσει sau κατὰ συνθήκην, ci κατὰ συνθήκην, și nu φύσει. Este vorba despre aspectul intențional-funcțional al semnului, adică despre teza că nume al unui obiect ar putea fi doar ceva ce a fost «gândit» ca nume, și anume indiferent dacă acest nume «se potrivește» sau nu cu obiectul desemnat.

2. *Cf.* Coseriu 1967, 87 și urm., 1988, 90 și urm., și 1996, 1.3–1.5, ca și *infra*, 6.2.3 și 6.3.8.5.

3. *Cf. infra* 5.3.

A treia variantă se referă de fapt la originea numelor și, prin aceasta, chiar la apariția limbilor individuale. Susținătorii tezei θέσει pot afirma cel puțin că numele au fost concepute într-un anumit fel la un popor și într-un mod cu totul diferit la altul.

5.2.2.1. Sensul lui φύσει

În sens strict, expresia φύσει înseamnă, într-adevăr, mereu același lucru, și anume „prin natură, necesar în mod natural"; totuși, el primește și alte sensuri, în funcție de contextul în care apare.

În cadrul discuției despre „dreapta potrivire a numelor", acest termen este pus în legătură cu obiectele și stările de lucruri, cu natura (φύσις) acestora. Cine susține că numele ar fi „necesare în mod natural" caută cauza apariției numelui (*causa efficiens*) în obiectul însuși.

Expresia φύσει ar putea să se refere însă și la nume (cuvinte) și la limbaj. Primele semne ale unei astfel de perspective se găsesc la Platon și la Aristotel, însă cei doi gânditori greci nu aprofundează ideile în această direcție și de aceea nu este clar ce ar trebui să înțelegem în acest context prin „natura" (esența) cuvântului (sau a limbii).

În sfârșit, φύσει se poate referi și la esența omului, a vorbitorului. În acest mod, discuția este extinsă la un alt nivel, la problema opoziției dintre φύσις și τέχνη (*natura – ars*). Dacă această opoziție este raportată nu la facultatea limbajului în general (*langage*), ci la limba individuală (*langue*), atunci ipoteza φύσει poate fi extrapolată – ca de exemplu la Epicur – la explicarea diferențelor dintre limbile individuale; în acest caz, numele ar corespunde nu obiectelor desemnate, ci vorbitorilor care le folosesc.

5.2.2.2. De la numele „potrivite" la numele „primare"

Să ne întoarcem din nou la primul dintre modurile de utilizare a lui φύσει. Dacă ipoteza φύσει este admisă în această perspectivă, dacă se susține deci teza potrivit căreia numele corespund naturii (φύσις) obiectelor desemnate de ele, atunci rezultă din nou mai multe posibile interpretări:

Doar o propoziție poate fi adevărată sau falsă, această judecată nu este valabilă și pentru cuvinte. În filozofia preplatonică această distincție nu fusese clar exprimată, ci s-a ținut cont de ea în mod intuitiv. Filozofii presocratici care și-au pus problema „dreptei potriviri a numelor" tratau cuvântul ca și cum ar fi fost o propoziție, un fel de definiție. În consecință, el trebuia descompus în unități mai mici, care la rândul lor sunt purtătoare de semnificații. În cazul derivatelor și al compuselor, mai ales la cuvintele compuse,

acest procedeu era relativ facil; în schimb, în cazul cuvintelor simple, el a dus adesea la rezultate cu totul arbitrare (*cf. infra*, 5.4.3.1).

Prin descompunerea cuvintelor în părțile lor componente elementare, chestiunea nu a fost rezolvată, ci doar amânată. Acum se punea problema stabilirii componentelor fundamentale ale cuvintelor, a numelor „primare" sau „originare": *τὰ πρῶτα ὀνόματα*. Pentru aceasta trebuia postulată o asemănare cu lucrurile, astfel încât cuvintele să poată fi considerate imitațiile acestora.

De aceea s-a dovedit mereu necesară coborârea de la nivelul unităților purtătoare de semnificație la cel al unităților diferențiatoare din punct de vedere semantic, cum am spune astăzi. Numele „primare" au fost descompuse în foneme (στοιχεῖα, *litterae*)[4], cărora li s-a atribuit o funcție nemijlocit onomatopeică sau mijlocit fonetico-simbolică (icastică) (*cf.* 5.4.3.1).

5.3. Preistoria părerilor discutate în *Kratylos*

Să recapitulăm încă o dată, în cele ce urmează, cele mai importante rezultate ale inventarului de concepții pe care tocmai l-am efectuat:

a) Problema raportului dintre limbaj, cunoaștere și realitate a fost discutată înainte de Platon cu precădere la nivelul cuvântului, ca problemă a relației dintre cuvânt și obiectul desemnat de acesta.

b) Printre posibilele specificații ale acestui tip de problematizare este privilegiată interpretarea ontologică: Sau cuvintele corespund naturii lucrurilor (soluția *φύσει*), sau nu corespund (soluția *νόμῳ*).

c) Susținătorii tezei *φύσει* se referă la natura (*φύσις*) obiectului desemnat, și nu – într-un sens care mai trebuie încă lămurit – la natura cuvintelor sau a vorbitorilor. Ei își pun problema „dreptei potriviri a numelor" pe care le tratează ca pe afirmații sau definiții. De aici rezultă necesitatea de a descompune cuvintele în componente elementare sau de a coborî încă și mai departe, până la nivelul fonemelor, cărora le este atribuită o funcție fonetico-picturală sau fonetico-simbolică.

Cum de s-a ajuns la acest stadiu al discuției la care se referă Platon în dialogul *Kratylos*? Până aici, problemele posibile sau cele abordate în realitate au fost prezentate cu precădere dintr-o perspectivă sistematică, acum mai trebuie clarificate încă o serie de date istorice.

4. Termenii din paranteză înseamnă în același timp „literă" și „sunet". Foneticianul D. Abercombie (1949/1950) a arătat că noțiunea *littera* reprezintă de fapt un fel de amalgam între conceptele moderne „fonem" și „grafem".

Și susținătorii, și adversarii lui Heraclit (printre cei din urmă, mai ales Parmenide) au ridicat aceleași probleme, însă au ajuns la rezultate diametral opuse: întrucât limbajul este mișcare și devenire, atunci el nu poate să corespundă, așa cum presupunea Heraclit, realității, ființei, căci aceasta nu se schimbă și rămâne mereu egală cu sine însăși:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·[5]

„Este necesar ca rostirea și gândirea să rămână fidele ființării (să se țină strâns de ființare): căci ceea ce este ființează, nimicul nu ființează."

Această cerință este îndeplinită de gândire, și mai exact de gândirea neexprimată, de intuiția unitară a ființei:

ταυτὸν δ'εστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα[6]

„gândirea și obiectul gândirii sunt unul și același lucru",

însă nu și de rostire, de limbaj, care conține o descompunere și nu corespunde, așadar, Totului imuabil. Parmenide vorbește de nume, însă alege drept exemple verbe și sintagme care desemnează procese, precum „a se naște", „a muri", „a fi" și „a nu fi", „a-și schimba poziția și culoarea", și afirmă că aceste ὀνόματα corespund nu gândirii, νόημα, care cuprinde ceea ce ființează, ci părerii oamenilor (δόξα), care se mulțumesc cu manifestări superficiale.

La Heraclit, toate acestea sunt raportate la *limbaj în general*. Abia mai târziu problema raportului dintre realitate, gândire și limbaj este extinsă la nivelul cuvintelor (λέξεις), ceea ce reprezintă probabil o dezvoltare internă și o rafinare a problemelor schițate de Heraclit și Parmenide.

Există totuși indicii că problema cuvintelor a fost abordată încă înainte de Heraclit, și anume la Pitagora, în secolul al VI-lea î.Hr.; însă în legătură cu acest lucru dispunem doar de informații indirecte. În comentariul lui Proklos la *Kratylos*, comentariu care a fost oricum conceput cu aproximativ 1000 de ani după Pitagora, se spune:

᾿Ερωτηθεὶς γοῦν Πυθαγόρας· τί σοφώτατον τῶν ὄντων· ἀριθμὸς, ἔφη. τί δὲ δεύτερον εἰς σοφίαν; ὁ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος [...] διὰ δὲ τοῦ θεμένου τὰ ὀνόματα τὴν ψυχὴν ᾐνίττετο, ἥτις ἀπὸ νοῦ μὲν ὑπέστη.[7]

5. Diels/Kranz 1992, 232. Traducerea din această ediție: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht."

6. Fragmentul B 8, 34; *cf.* Diels/Kranz 1992, 238. Traducerea din această ediție: „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, das IST ist."

7. Proclus Diadochus/Pasquali 1908/1994, 5 și urm. (= XVI).

„Când cineva l-a întrebat pe Pitagora care este cel mai înțelept dintre toate lucrurile, el a răspuns că numărul. Și care este al doilea, ca înțelepciune? Este acela care a dat nume lucrurilor [...], prin cel care dă nume el înțelegea sufletul care primește [numărul] de la rațiune."

De aceea, cuvintele sunt φύσει, iar atribuirea numelor (ὀνοματουργεῖν) nu este opera unui om oarecare, ci a unui dătător de nume (ὀνομαῖοθέτης), care vede în același timp și lucrurile, și esența acestora exprimată prin numere.

Potrivit lui Proklos, Pitagora a diferențiat două tipuri de cunoaștere:
– adevărata cunoaștere (νόησις), care ține de rațiune (νοῦς); un fel de cunoaștere matematică, concentrată asupra raporturilor abstracte dintre lucrurile care pot fi exprimate prin numere;
– cunoașterea secundară, subordonată sufletului (ψυχή), o cunoaștere care are în vedere doar configurația exterioară a lucrurilor (ἄγαλμα) și se exprimă prin cuvinte.[8]

După cum ne informează Proklos, Democrit (născut în jurul anului 460 d.Hr., la Abdera, un oraș din Tracia) ar fi susținut, dimpotrivă, teza θέσει:

Ὁ δὲ Δημόκριτος θέσει λέγων τὰ ὀνόματα...[9]

El a adus următoarele argumente în sprijinul afirmației sale:
– *omonimia*: Dacă lucruri diferite sunt denumite cu același nume, atunci acesta nu poate fi φύσει;
– *polinomia*: Dacă unul și același obiect poate primi mai multe nume, atunci care dintre acestea exprimă esența obiectului respectiv?
– *faptul că numele se schimbă*: Cum mai poate fi un nume φύσει dacă se modifică odată cu trecerea timpului, în timp ce obiectul pe care îl desemnează rămâne mereu același?
– *lipsa de analogie în formarea cuvintelor*, adică configurația neregulată a familiilor lexicale: Dacă relația substantiv–verb corespunde unei situații reale, atunci pentru fiecare substantiv ar trebui să existe un verb corespunzător, ceea ce nu este adevărat.[10]

După Democrit, limbile ar fi apărut din sunete nearticulate, printr-o stabilire întâmplătoare a raportului dintre sunet și obiect, iar acest raport s-a consolidat la diversele neamuri și popoare prin tradiție. Acesta ar fi și motivul pentru care există mai multe limbi.

8. *Cf. ibid.*, 6.
9. *Ibid.*
10. *Cf.* Diels/Kranz 1992, 148; Steinthal [2]1890, 176 și urm.; Proclus Diadochus/Pasquali 1908/1994, 5 și urm. (= XVI); Pagliaro 1930/1993, 21.

Nu este sigur că Pitagora și Democrit au folosit chiar termenii φύσει și θέσει. Este posibil ca Proklos să fi utilizat acești doi termeni curenți în epoca sa pentru caracterizarea celor două poziții îmbrățișate de filozofii respectivi.

La discipolii lui Heraclit discuția s-a deplasat tot mai mult de la nivelul limbajului la cel al cuvântului; relația dintre cuvânt și obiect ține locul discuției despre limbaj și realitate în general. După cum putem afla de la Platon, se argumenta cam așa: Dacă în limbaj se reflectă realitatea în ansamblu, atunci acest lucru poate fi dovedit și pentru fiecare cuvânt în parte; în cazul acesta, fiecare cuvânt corespunde naturii (φύσις) obiectului pe care îl desemnează. În această argumentare este vorba, de fapt, de unul dintre așa-numitele sofisme, o concluzie falsă, nerecunoscută ca atare de la început (*cf.* 5.4.3.1).

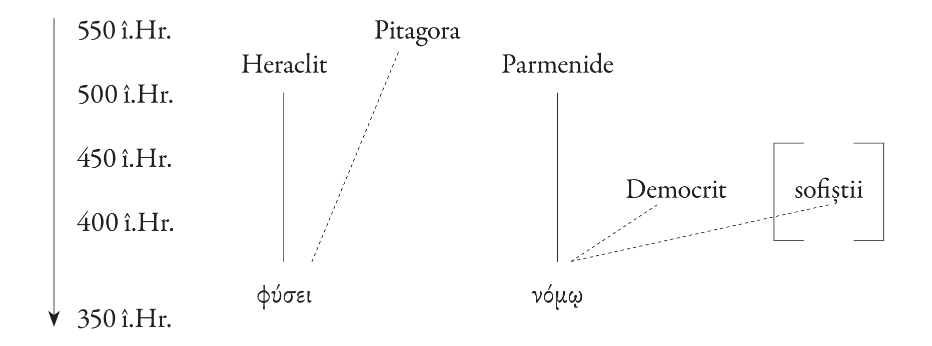
Sofiștii, care practicau un fel de «filozofie aplicată» și trebuiau să-și câștige existența din activitatea lor didactică, au preluat copios acest tip de argumentare, dar l-au folosit pentru a ajunge la scopul opus: au negat valoarea gnoseologică a limbajului și au pus sub semnul întrebării caracterul obligatoriu intersubiectiv al oricărui tip de cunoaștere. Uneori, sofiștii s-au folosit chiar de tehnica operării cu etimologii discutabile pentru a influența opinia partenerilor de dialog. Cel care a dus la extrem această tehnică argumentativă a fost Gorgias (cca 483–375 î.Hr.),[11] venit la Atena din Sicilia. În scrierea sa *Despre neființă*, despre care avem informații de la Sextus Empiricus (*cf. supra* 4.1), el pornește de la un relativism și subiectivism gnoseologic pentru a ajunge la un agnosticism radical. Adevărul nu poate fi recunoscut neapărat în mod intersubiectiv, ci în cel mai bun caz poate fi «negociat». În termeni moderni, aceasta duce la un fel de teorie a consensului în privința adevărului. Ceilalți sofiști, Protagoras (cca 445–360 î.Hr.), Prodikos (Prodicus, născut în cca 450 î.Hr.) sau Antistene (cca 455–360), mai întâi discipoli ai lui Gorgias, apoi ai lui Socrate, au fost mai puțin radicali sub acest aspect. După Pagliaro, la Protagoras se găsesc chiar și elemente ale teoriei lui Heraclit.[12]

Geneza celor două teze discutate în dialogul *Kratylos* poate fi aproximativ prezentată, într-o formă simplificată, prin schema următoare:[13]

11. Aceste date biografice nu sunt sigure; potrivit unei tradiții credibile, Gorgias a trăit peste 100 de ani.

12. *Cf.* Pagliaro 1930/1993, 23.

13. [Informațiile biografice diferă substanțial de la o sursă la alta. În cazul de față, ne-am folosit mai ales de datele din lucrările mai noi, în multe cazuri, de cele oferite de Röd 1994.]



5.4. Dialogul *Kratylos*

În dialogul *Kratylos*, Platon analizează amănunțit argumentele pro și contra tezelor privind caracterul „necesar“ sau „non-necesar“ al raportului dintre cuvânt și obiect, deschizând astfel noi perspective în domeniul filozofiei limbajului. Acest text a fost foarte comentat, din Antichitate până în zilele noastre; din această cauză, la sfârșitul acestui capitol (*cf. infra*, 5.8) a trebuit să ne limităm la o serie foarte sumară de indicații bibliografice.

5.4.1. Tema și partenerii de dialog

Înainte de a trece la interpretarea propriu-zisă a dialogului, trebuie, literalmente, «să eliminăm din drum» două probleme ridicate încă de cei mai vechi comentatori ai acestui dialog:

- Despre ce este vorba de fapt în *Kratylos*? Despre problema *originii limbajului*, așa cum s-a presupus, parțial, în secolul al XIX-lea? Chiar subtitlul [Κρατύλος] ἤ περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, „[Kratylos] sau Despre dreapta potrivire a numelor“, arată că aici este tratată nu o problemă glotogonică, ci una gnoseologică. Faptul că acest ὀρθότητος a fost interpretat de exegeții de mai târziu în sensul de „originaritate“ este o altă discuție, care nu mai ține de dialogul însuși, ci de istoria receptării lui.
- Împotriva cui se îndreaptă acest dialog? Împotriva lui Kratylos însuși, primul magistru al lui Platon? Împotriva lui Democrit, a lui Protagoras, a lui Prodikos sau Antistene?[14] Această întrebare face parte din categoria celor pe care obișnuiesc să le formuleze istoricii și filologii; din perspectiva filozofiei limbajului, ea este însă lipsită de importanță și absurdă. Vom

14. *Cf.* și Steinthal ²1890, 80 și urm., și Méridier ⁴1969, 38 și urm.

vedea că în dialogul lui Platon mai importantă este discuția asupra unei probleme decât polemica împotriva cuiva. Fără îndoială, Heraclit și discipolii lui sunt criticați, însă nu pentru soluțiile pe care le propun, ci pentru întrebările formulate. De altfel, atât ipoteza φύσει, cât și ipoteza θέσει se pot explica prin apel la filozofia lui Heraclit. Pe de o parte, Kratylos, discipolul lui Heraclit, susține, cu referire la cuvinte (λέξεις), concepția exprimată de Heraclit cu privire la limbaj; pe de altă parte, Hermogene, susținătorul tezei contrare, afirmă cu privire la cuvinte exact ceea ce Heraclit spune despre ὄνομα în „fragmentul cu arcul" (B 48, *cf. supra* 4.1.1.1).

5.4.2. Structura dialogului *Kratylos*

Acest dialog este alcătuit din trei părți inegale ca întindere.

Prima parte (383a–384c) reprezintă un fel de preambul: Kratylos și Hermogene, care tocmai au discutat despre problema „dreptei potriviri a numelor", fac apel la Socrate, care li s-a alăturat, pentru a le fi arbitru. Pentru aceasta trebuie mai întâi prezentate cele două opinii contrare pe care le susțin partenerii de dialog.

Partea a doua (385a–427d) este, de departe, cea mai întinsă. Ea cuprinde o discuție lungă între Socrate și Hermogene. Socrate apără împotriva lui Hermogene părerea lui Kratylos, conform căreia numele ar trebui să fie «potrivite», adică să corespundă naturii lucrului pe care îl desemnează. În acest scop, sunt invocate argumentele general cunoscute în epoca redactării dialogului pentru susținerea tezei φύσει: etimologia cuvintelor, care la rândul lor sunt privite ca definiții; descompunerea cuvintelor în componente elementare („originare"; τὰ πρῶτα ὀνόματα) și, în sfârșit, descompunerea acestor componente elementare ale cuvintelor în foneme/grafeme (στοιχεῖα), cărora li se atribuie o funcție onomatopeică sau icastică.

În partea a treia (428b–439b; 428a reprezintă doar un fel de fragment de trecere în care se motivează schimbarea partenerilor de dialog), cei care discută sunt Socrate și Kratylos, iar acum Socrate apără în mod surprinzător în fața interlocutorului teza lui Hermogene. Opiniile lui Kratylos sunt supuse unei examinări riguroase. Dacă numele ar constitui copii ale lucrurilor, ele ar putea eșua tocmai în acest sens. Dacă natura obiectelor o aflăm din numele lor, cum stau lucrurile atunci cu „primele nume"? Cândva, demult, omul nu avea cum să nu recurgă la lucrurile însele. Ultimele paragrafe ale părții a treia nu mai conțin o polemică la adresa lui Kratylos, ci o dezbatere generală asupra problemei dacă și în ce măsură ar putea constitui numele un mijloc de cunoaștere. Se vede acum că din această discuție poate fi dedusă și o confirmare a

tezei lui Parmenide împotriva afirmațiilor lui Heraclit. În discuția despre ὀνοματοθέτης, „cel care dă nume“, este inversat sensul determinării în raportul dintre cuvânt și obiect: Nu numele sunt decisive pentru natura lucrului, ci natura lucrului determină felul numelor. Și, în sfârșit, crede Socrate, nu sunt bine sfătuiți cei care susțin că numele exprimă o mișcare continuă, o devenire neîncetată. Ar trebui să existe o realitate «în sine», care să rămână întotdeauna aceeași. Dacă totul s-ar afla într-o mișcare continuă, atunci nimic nu ar putea primi nume și nu ar putea fi accesibil cunoașterii cuiva.

5.4.2.1. Formularea problemei

Pentru a-l informa pe Socrate, chemat ca arbitru, despre stadiul la care a ajuns discuția, la începutul dialogului Hermogene rezumă cele două teze. Mai întâi, el expune teza susținută de adversarul său:

> Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἄν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὑτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν. (383a și urm.)

> „Cratylos spune, o, Socrate, că ar exista o potrivire a numelui pentru tot ceea ce ființează; numele nu ar fi ceea ce întrebuințează anumiți oameni pe baza unei convenții, în măsura în care aceștia folosesc o parte a limbii lor ca desemnare[15], ci ar exista o potrivire naturală a numelor, atât pentru greci, cât și pentru barbari, și anume aceeași pentru toți.“*

Mai mult, Kratylos admite că numele său sună *Kratylos*, iar al lui Socrate, *Socrate*, însă nu și că numele lui Hermogene ar fi într-adevăr Ἑρμογένης[16], deși toți îl numesc așa, căci acest nume nu corespunde «faptelor». Și, prin urmare, el consideră că cea mai bună este propria viziune asupra lucrurilor:

> ...οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ ξυνθήκη καὶ ὁμολογία. Ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅ τι ἄν τίς τῳ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν· καὶ ἂν αὖθίς γε ἕτερον

15. O altă interpretare ar fi: „ceea ce numesc ei o parte a limbii lor“. În primul caz, numele este dat prin limbă, în al doilea, limbajul apare prin convenție.

* Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, în: Platon, *Opere*, III, ediție îngrijită de Petru Creția, interpretările dialogurilor de Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 251: „Iată Socrate, după Cratylos, ar exista în chip firesc, pentru fiecare dintre realități, o dreaptă potrivire a numelui, iar numele nu ar fi ceea ce unii denumesc prin convenție, invocînd o parte din vorbirea lor, ci s-ar fi produs în chip firesc o dreaptă potrivire a numelor, atît la eleni cît și la barbari; aceeași la toți“ (n. tr.).

16. Numele respectiv înseamnă „care aparține stirpei lui Hermes“.

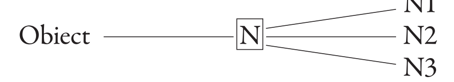
> μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῇ, οὐδὲν ἧττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου, ὥσπερ τοῖς οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα, οὐδὲν ἧττον τοῦτ᾽ εἶναι ὀρθὸν τὸ μετατεθὲν τοῦ πρότερον κειμένου· οὐ γὰρ φύσει ἑκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδένι, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων. (384 c–d)
>
> „…nu pot să fiu convins că dreapta potrivire a numelui ar putea fi altceva decât consens și convenție. Mi se pare că tocmai acel nume pe care cineva îl dă unui lucru este cel corect; și dacă ulterior se stabilește un alt nume, iar cel dinainte nu mai este întrebuințat, numele nou nu este mai puțin corect decât cel vechi, așa cum schimbăm numele sclavilor noștri, iar noul nume nu este din această cauză mai puțin corect decât cel care era valabil mai înainte; căci nici un nume nu este prin natură propriu unui anumit lucru; aceasta depinde de uzul limbii și de obișnuința celor preocupați să dea nume (care întrebuințează numele).“*

Confruntarea dintre cele două teze apare în dialogul *Kratylos* într-o formă clar elaborată, inclusiv din punct de vedere terminologic:

„necesar“
φύσει
„prin natură“
ἑκάστῳ ὄνομα πέφυκε
fiecărui lucru câte un nume conform naturii sale

„non-necesar“
νόμῳ, ἔθει, συνθήκῃ, ὁμολογίᾳ
„prin lege, uz, convenție, acord“

De aici rezultă:
Nu toate numele sunt potrivite; există, într-adevăr, nume potrivite, dar printre denumirile folosite de oameni există și unele false, care de fapt nu sunt nume. Schematic:



[N] este numele „conform naturii“, care poate apărea eventual sub aspectul numelor empirice (folosite de fapt) N1, N2, N3…

De aici rezultă:
Toate numele sunt potrivite pentru că sunt supuse unei convenții, sunt atribuite pe baza unui acord și toate au în aceeași măsură un caracter «arbitrar» în raport cu «lucrurile».

* Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, ed. cit., p. 252: „…nu mă pot lăsa convins că dreapta potrivire a numelor ar fi altceva decît convenție și acord. Într-adevăr, eu cred că numele pe care-l dă cineva unui lucru, acela și este cel potrivit. Iar dacă îl schimbă apoi cu un altul și nu-l mai folosește pe cel vechi, următorul nu este mai puțin potrivit decît primul, în felul în care schimbăm numele sclavilor noștri, fără ca numele schimbat să pară mai puțin potrivit decît cel dat înainte. Căci nici un nume nu s-a ivit pentru nici un lucru în chip firesc, ci doar prin legea și deprinderea celor ce obișnuiesc să dea nume“ (n. tr.).

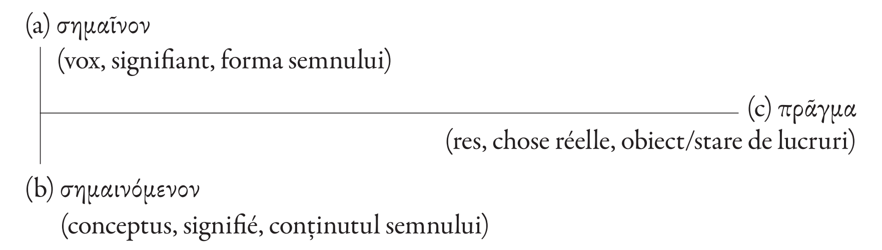
După cum am văzut, și mai târziu s-a revenit mereu la aceste două teze contrare; desigur, formularea problemei a fost deplasată, și anume de la chestiunea reflectării «juste» a lucrurilor în cuvinte către cea a apariției acestora, a originii limbii. Astfel, latinistul danez Johan Nicolai Madvig (1804–1886) și indianistul american Dwight Whitney (1827–1894) au susținut teorii al căror punct de plecare poate fi considerat teza θέσει: Limbajul este încă de la început arbitrar, creat intenționat cu scopul de a intermedia comunicarea. Pentru anglistul danez Jens Otto Jespersen (1860–1943), dimpotrivă, limbajul s-a dezvoltat ca o imitație a lucrurilor «conform naturii»; el poate fi deci considerat un susținător târziu al tezei φύσει.

Atât ipoteza φύσει, susținută de Kratylos, cât și ipoteza νόμῳ, al cărei reprezentant este Hermogene, se sprijină pe intuiții corecte, care însă nu sunt exprimate într-o formă acceptabilă, întrucât raporturile avute în vedere nu sunt corect percepute.

Teza lui Kratylos are la bază două intuiții. Pe de o parte, este vorba de relația semiotică dintre expresie și conținut: Nume poate fi doar ceva ce are o expresie (*signifiant*) și un conținut (*signifié*). Un sunet articulat pur și simplu, căruia nu îi este atașată nici o semnificație, nu este un nume. Pe de altă parte, ipoteza lui Kratylos se bazează pe convingerea că numele corespund „ființei“ lucrurilor, că, de exemplu, cuvântul *copac* semnifică „faptul-de-a-fi copac“ sau – ca să apelăm la terminologia scolastică – „copacitatea“. Cele două intuiții nu sunt clar exprimate, deoarece problema a fost pusă în mod greșit. Relația „necesară“ sau „dată în mod natural“ dintre cuvânt și obiect este căutată în raportul dintre forma fonetică (*signifiant*) și obiect, ca și cum esența lucrurilor ar trebui să se reflecte în imaginea fonică:

(a) ὄνομα (vox, signifiant, formă fonetică)
↓
(b) πρᾶγμα (res, chose réelle, obiect/stare de lucruri)

Onoma este deci tratat ca și cum nu ar avea nici o semnificație. Însă lucrurile stau cu totul altfel:



Atunci când vorbim despre reflectare sau despre exprimarea „ființei“ lucrurilor, nu putem avea în vedere decât relația dintre componentele (a) și (b) ale celei de-a doua scheme. Cratylos vorbește însă despre relația dintre forma semnului (a) și obiectul desemnat (c). Astfel, devine ușor pentru Socrate să îi aducă tot felul de obiecții în partea a treia a dialogului.

Și teza *νόμῳ*, susținută de Hermogene, se sprijină pe o intuiție corectă. Aceasta privește caracterul istoric al limbii și, prin urmare, nu dimensiunea ei obiectivă, ci una intersubiectivă, dimensiunea alterității (*cf. supra*, 2.3.1). Atât apariția, cât și transmiterea semnelor lingvistice sunt procese care se petrec în cadrul unor comunități istorice. Limba ca sistem de semne este o instituție istorică. De aici rezultă un cu totul alt tip de necesitate, care se referă la raportul dintre (a) și (b) din schema noastră, în relație cu componenta (c). Este vorba deci de o relație complexă, în care una dintre componente reprezintă, la rândul său, tot o relație: Pe de o parte avem semnul lingvistic complet ca unitate alcătuită din expresie și conținut, iar de cealaltă parte, realitatea extralingvistică. Totuși, ca și Kratylos, Hermogene vorbește despre raportul dintre forma semnului (a) și obiect (c), ceea ce conduce la contradicții aparent insolubile.

5.4.2.2. Socrate discută cu Hermogene și susține poziția lui Kratylos

În a doua parte a dialogului, Socrate discută cu Hermogene, a cărui teză (*νόμῳ*) este supusă unei riguroase examinări. Socrate susține ideea că numele ar trebui să fie «potrivite» într-un anume sens și că ar exista posibilitatea de a identifica numele false. Pentru a-l convinge pe Hermogene de acest lucru, trebuie întâi să-l facă să recunoască faptul că în vorbire omul poate să exprime ceva adevărat sau fals:

> *Σωκράτης: Ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μή;*
> „SOCRATE: Este deci posibil ca atunci când vorbim să spunem ceea ce este (corect) și ceea ce nu este (fals)?“
> *Ἑρμογένης: Πάνυ γε.* (385b și urm.)
> „HERMOGENE: Desigur.“*

Pe parcursul discuției, Socrate îl determină pe Hermogene să fie de acord cu o serie de concluzii care, la o privire mai atentă, se dovedesc a fi sofisme tipice.

* Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, ed. cit., p. 253: „SOCRATE: Să fie cu putință acest lucru, să exprimi ce e real, prin rostire, și să nu exprimi? HERMOGENES: Pe deplin“ (n. tr.).

Primul sofism constă în afirmația că părțile componente ale unui enunț trebuie să fie „adevărate“ în aceeași măsură ca și enunțul ca întreg:

Σωκράτης: Ὁ λόγος δ'ἐστὶν ὁ ἀληθὴς πότερον ὅλος μὲν ἀληθής, τὰ μόρια δ'αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ;
„SOCRATE: Și rostirea adevărată, este ea adevărată ca întreg fără ca părțile ei să fie adevărate?“
Ἑρμογένης: Οὔκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια.
„HERMOGENE: Nu, și părțile sunt adevărate.“*

Chiar și numai afirmația că o proprietate a unui întreg ar trebui să se regăsească în toate părțile componente ale acestuia reprezintă un sofism. Încă și mai multe probleme ridică această idee în cazul de față, deoarece adevărul unei afirmații nu poate fi justificat pur și simplu pe baza «adevărului» cuvintelor din care acesta este alcătuit.[17]

Cel de-al doilea sofism reiese din discuția imediat următoare. Prin întrebări iscusite și sugestive, Socrate reușește să-l îndepărteze pe Hermogene din ce în ce mai mult de teza relativistă a lui Protagoras. Nu omul este măsura tuturor lucrurilor (πάντων χρημάτων μέτρον),[18] ci lucrurile își au natura lor (φύσις), pe care nu le-o putem atribui sau contesta după bunul nostru plac.

Atunci, în ceea ce privește acțiunile (αἱ πράξεις), lucrurile stau la fel ca și în cazul obiectelor: în opinia lui Socrate, acțiunile sunt îndeplinite în acord cu propria lor natură, și nu după modul nostru de a vedea lucrurile, iar instrumentele necesare în realizarea acțiunilor trebuie să fie potrivite scopului lor. Socrate susține această idee în mod explicit:

Σωκράτης: [...] Ὄργανον ἄρα τί ἐστι καὶ τὸ ὄνομα. (388a)
„SOCRATE: Un instrument este așadar și numele (cuvântul).“**

Cel de-al doilea sofism constă, așadar, într-o echivalare tacită între instrument și acțiune; Socrate nu face nici o diferență între unealta necesară pentru realizarea unei acțiuni și acțiunea însăși:

* Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, ed. cit.: „SOCRATE: Dar rostirea adevărată, să fie ea pe de-a-ntregul adevărată, fără ca părțile ei să fie adevărate? HERMOGENES: Nu, și părțile ei sînt adevărate“ (n. tr.).

17. *Cf.* și Derbolav 1972, 113.

18. [385e; cel puțin în interpretarea lui Platon, această afirmație se referă aici la omul ca individ, nu la umanitate în general; *cf.* Hennigfeld 1994, 31.]

** Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, ed. cit., p. 257: „Prin urmare, numele este și el un instrument!“ (n. tr.)

Σωκράτης: Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τὶ ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας [...] (388b)

„SOCRATE: Numele (cuvîntul) este așadar instrument dătător de învățătură și discriminator al ființei."[19,*]

Al treilea sofism este de natură pur lingvistică. Uneltele sunt confecționate de specialiști, arată Socrate, iar Hermogene nu are nimic de obiectat. Deci, dacă numele sunt puse la dispoziție de uzul limbajului (νόμος), atunci ele trebuie să fie creația unui νομοθέτης, a unui „legiuitor".[20] Aici, Socrate se joacă cu polisemia cuvântului *nomos* „obicei, datină, lege". Νόμος, înțeles în sensul de „usus", nu presupune în mod necesar existența unui „legiuitor" sau a unui „arbitru al uzului", așa cum pare să dea de înțeles perechea lexicală νόμος–νομοθέτης.

Cel de-al patrulea sofism constă – în termeni moderni – în ignorarea diferenței dintre *type* și *token*. Un muncitor care înlocuiește o unealtă stricată cu una nouă, arată Socrate, o confecționează pe cea nouă nu după modelul celei vechi, ci după tipul ideal, după modelul „uneltei în sine". La fel, numele, care sunt și ele unelte, trebuie să fie fabricate după modelul „numelui în sine". Prototipul lor reprezintă ceea ce de fapt constituie un nume (αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα; 389d). Numele (cuvintele) diverselor limbi sunt construite după modelul acestui „nume în sine" motivat prin natură. Când doi fierari produc obiecte similare (nu aceleași!), ei nu folosesc acelaşi fier. Tot așa, nici în cazul cuvintelor materialul nu este decisiv; nu trebuie în mod necesar să avem la îndemână aceleași silabe și aceleași litere. Important este doar ca legiuitorul să folosească aceeași formă (εἶδος) în crearea numelor, atât la greci, cât și la barbari. Comparația „șchioapătă", după cum au remarcat deja mulți comentatori.[21] Cei doi fierari nu folosesc materiale diferite, ci bucăți diferite din același material. Raportat la limbaj, acest lucru înseamnă că cuvintele din diferite limbi nu sunt construite din material fonetic diferit, ci pur și simplu din părți

19. Traducerile de aici se orientează după transpunerile lui Schleiermacher, care se apropie cel mai mult de o versiune interlineară.

* Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, ed. cit., p. 258: „Prin urmare, numele este un instrument dătător de învățătură și discriminator al naturii lucrurilor" (n. tr.).

20. 388d; *cf.* și concepția lui Pitagora, așa cum este ea transmisă de Proklos, mai sus, 5.3.

21. *Cf.*, de exemplu, Méridier ^{4}1969, 59 și urm., nota 7: „Argument contestable. Deux forgerons façonnant le même instrument n'emploient pas une matière différente, mais différents morceaux de la même matière."

diferite ale aceluiași material.[22] Vom vedea imediat că acest al patrulea sofism pune bazele speculațiilor etimologice din restul dialogului.

Înainte de a se discuta problema „dreptei potriviri a numelor“ sub aspect pur tehnic, Socrate ajunge să vorbească despre instanța care decide asupra pertinenței instrumentului (ὄργανον) „nume, cuvânt“. Dacă o liră este bine alcătuită poate să o spună doar un cântăreț exersat la acest instrument; numai cârmaciul poate să hotărască dacă un vas este construit conform scopului său. Tot așa, numai cel care pune întrebări și dă răspunsuri, „dialecticianul“ (διαλεκτικός), poate aprecia adecvarea la scopul lor a numelor (a cuvintelor). Acesta ar trebui să garanteze sau cel puțin să supravegheze munca legiuitorului.

Socrate rezumă din nou toate argumentele și ajunge la următoarea concluzie:

> [...] Καὶ Κρατύλος ἀληθῆ λέγει λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς. (390d–e)

> „Și Kratylos are dreptate când spune că numele se potrivesc lucrurilor prin natură și nu oricine poate fi un dătător de nume, ci doar acela care, cu privirea orientată spre numele potrivit prin natură al fiecărui lucru, înțelege să imprime forma în litere[23] și silabe.“*

Socrate reușește așadar să zdruncine convingerea partenerului său de discuție, astfel încât acesta să accepte nolens volens teza φύσει. Argumentele sunt construite sub forma unor silogisme facile. La întrebarea cât de serios este Socrate atunci când apără teza lui Kratylos, trebuie să constatăm că trecerea de la premise la concluzie se face mereu în forma unui sofism, a unei concluzii false.

În continuarea dialogului, Hermogene îi cere lui Socrate să arate în ce constă atunci „dreapta potrivire a numelor“. Socrate răspunde că nu a afirmat

22. [În termeni moderni: inventarul fonologic este același pentru toate limbile; cei care atribuie numele au o oarecare libertate doar în alegerea fonemelor și în ordonarea lor în lanțul vorbirii.]

23. Literă înseamnă aici „grafem care reprezintă un fonem“, *cf.* nota 4, p. 67.

* Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, ed. cit., p. 261: „În acest caz Cratylos are dreptate să spună că numele lucrurilor există în chip firesc și că nu oricine ar fi un făuritor de nume, ci doar acela cu privirea ațintită asupra denumirii firești a fiecărui lucru și capabil să imprime forma în litere și silabe“ (n. tr.).

niciodată că ar ști acest lucru. Nu le rămâne altceva de făcut decât să urmărească această problemă împreună. Firește, ar putea cere sfatul sofiștilor, însă din experiență știe că ar fi destul de scump. Ar fi deci mult mai bine să nu ceară ajutorul filozofilor de profesie, ci să apeleze la Homer și la ceilalți poeți. Socrate îi reamintește interlocutorului său câteva versuri de Homer, în care se vorbește despre numele diferite ale unuia și aceluiași lucru. Sunt comparate apoi numele pe care zeii, pe de o parte, și oamenii, pe de alta, le folosesc pentru a desemna aceeași ființă sau același lucru. De aici apare presupunerea că numele folosite de zei sunt mai «potrivite» decât cele date de oameni.

Râul din fața cetății Troia, care i-a opus lui Hefaistos o rezistență atât de îndârjită, este denumit *Ξάνθος* de către zei și *Σκάμανδρος* de oameni. Pasărea răpitoare de noapte pe care Zeus o trimitea de pe muntele Ida jos, la câmpie, se numește la zei *χαλκίς*, iar la oameni, *κύμινδις*.[24] Socrate crede că ar fi prea greu pentru el să evalueze numele zeilor și de aceea s-ar opri mai degrabă asupra unor probleme mai ușor de rezolvat. Despre fiul lui Hector se spune că bărbații din Troia îl numeau *Ἀστυάναξ*, iar troienele îi spuneau *Σκαμάνδριος*.[25] Pentru cei doi parteneri de dialog nu există nici o îndoială că bărbații sunt mai înțelepți decât femeile și că, probabil, de aceeași părere era și Homer. Cu inima îndoită, Socrate se apucă să arate că este mai bun numele pe care, după părerea sa, l-au dat bărbații, ceea ce nici măcar nu îi era foarte greu în cazul unui cuvânt «transparent» ca *Ἀστυάναξ* „conducător, protector al cetății". Mai departe, el observă că a doua componentă a numelui, *ἄναξ* „conducător, protector", are mai mult sau mai puțin același sens ca *Ἕκτωρ*, căci numele Hector vine de la *ἔχει* „a deține" (*cf. infra*).[26] Ambele nume sunt potrivite pentru regi.

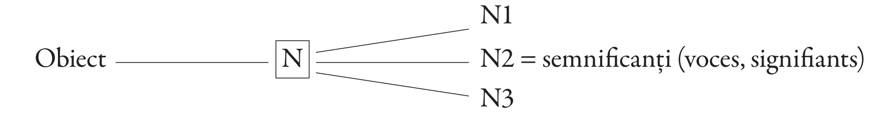
Exemplele de mai sus sunt, probabil, suficiente pentru a ilustra stilul argumentativ al lui Socrate. În cele ce urmează, vom evidenția principiile conform cărora se investighează forma (*εἶδος*) numelor.

Primul principiu: Între obiect și numele folosit efectiv se află „numele natural" (*cf. supra* 5.4.2.1).

24. 391e–392a; *cf. Iliada*, XX, 73 și urm., și XXIV, 291.

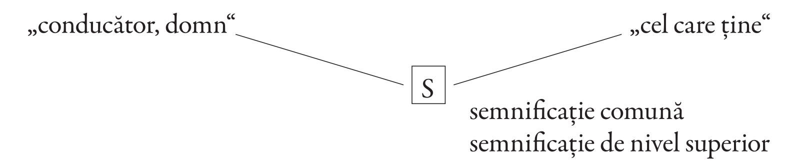
25. 392b–e; *cf. Iliada* XX, 506 și urm. Se vorbește însă acolo doar despre numele «transparent» pe care troienii l-au dat fiului lui Hector, pentru a-i onora tatăl. În afară de asta, Socrate citează versul inexact (*cf.* Méridier [4]1969, 64, nota 2). În text se spune cu mult mai înaintea acestui pasaj, mai exact în *Iliada* VI, 402 și urm., că Hector însuși și-a numit fiul Skamandrios (și nu femeile) și că titlul onorific Astyanax i-a fost acordat acestuia mai târziu.

26. *Cf.* 393 a–b.

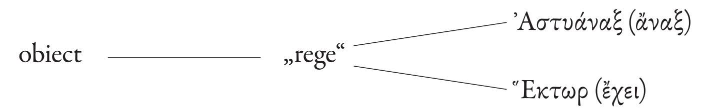


Semnificantul constatabil în uzul limbajului nu trebuie identificat cu „numele natural"; acesta din urmă trebuie într-o anumită măsură «reconstruit».

Al doilea principiu: „Forma" numelui poate constitui o semnificație la un nivel superior: genul proxim a două sinonime sau, într-o accepție mai largă, obiectul sau starea de lucruri care pot fi desemnate prin două denumiri diferite. Ἕκτωρ „cel care deține ceva, deținătorul" și ἄναξ „conducător, stăpân" conduc la o semnificație comună de nivel superior, în care se manifestă „forma" numelui:



Al treilea principiu: „Forma" numelui poate fi dată și prin asociere. Astfel, Ἕκτωρ este pus în legătură cu ἔχει „el are, deține", iar Ἀστυάναξ – plauzibil din perspectivă modernă –, cu ἄναξ „domn și stăpân". Ambele nume sunt potrivite pentru regi (*cf. supra*):



Al patrulea principiu: Într-un fel sau altul, numele poate fi interpretat ca o definiție. De regulă, această definiție este ascunsă în semnificant și trebuie descifrată printr-un procedeu adecvat (*cf. infra*, principiul al cincilea). În cazul cuvintelor compuse a căror structură este transparentă, precum Ἀστυάναξ, descifrarea este simplă; în alte cazuri însă, ea depășește posibilitățile inteligenței umane (392a). Numele lui Zeus constituie o excepție, deoarece reprezintă de fapt o definiție propriu-zisă (*cf.* 396a și mai jos).

Al cincilea principiu: În operațiunea de descifrare a „numelui natural", silabele pot fi descompuse, adăugate sau modificate. Important este faptul că esența lucrurilor se dezvăluie în nume: ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι (393d). Ca modele sunt menționate aici numele majorității literelor. În cele mai multe cazuri, nici acestea nu vorbesc despre ele însele. În numele βῆτα al literei β este pusă în evidență esența acestei litere, deși au

fost adăugate și -ῆτα. (393e) Iar τέχνη, „știința de a confecționa ceva“, „artă“, apare imediat ca ἕξις νοῦ „deținere a rațiunii“ dacă înlăturăm τ și adăugăm câte un ο între χ și ν și între ν și η: ἐχονόη. În felul acesta, în numele efectiv utilizate sunt descoperite numele naturale, adică însăși capacitatea lucrurilor de a purta un nume.

În acest fel sunt examinate cu atenție 112 cuvinte, pentru care sunt descoperite 140 de etimologii diferite, între care 120 sunt mai mult sau mai puțin corecte. De exemplu:
– ᾿Ορέστης, de la ὀρεινός „sălbatic, specific muntelui“ (394e),
– ᾿Αγαμέμνων „admirabil“ (ἀγαστός), pentru „statornicia“ sa (ἐπιμονή) (395a–b),
– Πέλοψ „cel care vede doar în apropierea sa“ (de la πέλας „aproape“ și ὄψις „vedere“) (395c),
– ἄνθρωπος „om“, adică „cel care cercetează ce a văzut“ (spre deosebire de animale)“ (ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε) (399c).

Adesea, pentru unul și același cuvânt sunt date două sau trei etimologii diferite.

Astfel, numele lui Zeus ar reprezenta de fapt o definiție, lucru de care nu ne putem da seama direct, fiindcă unii zic Ζῆνα (de la ζῆν „viață“), iar alții Δία[27] (de la διά „prin“). Abia atunci când cele două componente sunt puse la un loc se vede adevărata natură a lucrului desemnat, ceea ce este, de fapt, de așteptat de la un adevărat nume: „cel prin care (δι᾿ ὅν) ceea ce este viu primește viață“ (τὸ ζῆν) (396a).

῞Ηρως „erou, semizeu“ ar fi apărut, pe de o parte, printr-o mică modificare a lui ἔρως „eros, iubire“. Acest lucru este ușor de explicat, deoarece semizeii reprezintă fructul iubirii dintre un zeu și o muritoare sau dintre un muritor și o zeiță. Pe de altă parte, dacă cercetăm vechiul dialect atic, atunci eroii pot fi priviți și ca oratori învățați sau mari dialecticieni, ca maeștri ai întrebărilor (ἐρωτᾶν) și ai vorbirii (εἴρειν) (398c–d).

᾿Ατρεύς, fondatorul familiei atrizilor, este pus în relație mai întâi cu ἀτειρής „sever, neînduplecat“, apoi cu ἄτρεστος „curajos, neînfricat“ și, în fine, cu ἀτηρός „funest, fatal“ (395b–c).

Σῶμα „corp“ este în general derivat de la σῆμα „mormânt“, adică „semn al unui mormânt“. În acest mod, corpul este definit ca „mormânt al sufletului“. Desigur, în acest caz σῆμα poate fi înțeles și ca „semn“: corpul ar fi în

27. Ca de exemplu în formulele de întărire νὴ (τὸν) Δία; μὰ (τὸν) Δία „pe Zeus“, folosite adesea în dialogul *Kratylos*.

acest caz „manifestarea sufletului“[28]. Cea mai plauzibilă ar fi, totuși, ipoteza orficilor; aceștia, fără a mai fi nevoiți să schimbe vreo literă, conduc numele *σῶμα* către adevărata sa semnificație, aceea de „închisoare“.[29] Corpul ar fi, așadar, închisoarea în care sufletul își ispășește păcatele (400b–c).

În acest mod, urmând o veche tradiție, sunt căutate etimologiile numelor zeilor și ale semizeilor, apoi cele ale denumirilor astronomice și, în sfârșit, ale unei serii de concepte abstracte. Atunci când greaca uzuală din timpul lui Platon nu este de ajuns, pentru identificarea etimologiilor se recurge la cuvinte „barbare“ (cuvinte care nu aparțin limbii grecești), la arhaisme și regionalisme, sau chiar la limba folosită de femei, pe care, în mod evident, Platon o consideră mai veche decât cea a bărbaților.

În totalitatea lor, etimologiile propuse de Platon în *Kratylos* pot fi caracterizate din trei perspective:

a) *Din perspectivă formală*, este vorba despre reducerea unor cuvinte la altele, scop în care se folosesc eliminări, modificări sau descompuneri arbitrare sau se operează cu sonorități asemănătoare (paronomaze).
b) *Din perspectiva sensului*, argumentarea lui Socrate este o aluzie și un joc cu teza lui Heraclit despre mișcarea continuă, devenirea și curgerea neîncetată a tuturor lucrurilor – și anume nu doar în sens pozitiv, ci și în sens negativ, atunci când se vorbește despre concepte negative:
   - οἱ θεοί „zeii“ este redus la θέω „a fugi, a alerga“; în vechime erau venerate doar soarele, luna și stelele, despre care se constatase că se află într-o mișcare perpetuă (397c–d).
   - φρόνησις „gând“ este explicat prin φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις „înțelegerea mișcării curentului“ (411d).
   - ἄρρεν „caracter masculin“ și ἀνήρ „bărbat“ sunt explicate prin „curgere în sus“ (ἄνω ῥοή) (414a).
   - ἀήρ „aer“ – „curge mereu“ (ἀεὶ ῥεῖ) (410b).
   - ἀλήθεια „adevăr“ înseamnă o „hoinăreală a zeilor“ (θεία ἄλη) (421b).
   - ἀρετή „virtute“ este „ceea ce curge mereu“ (ἀεὶ ῥέον) (415c–d).
   - θηλή „sân feminin“ vine de la τεθηλέναι „a înflori“, iar acest verb, la rândul său, de la θεῖν „a fugi“ și ἅλλεσθαι „a se deschide brusc“ (414a–b).
   - ὄν „ființă“ este, de fapt, „ceea ce merge“ (ἰόν) (421a).

28. [Schleiermacher încearcă aproape întotdeauna să imite *figura etymologica* și se îndepărtează astfel, în mod forțat, de model: „Und wiederum, weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, auch deshalb heißt er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel.“]

29. [*Cf.* și *Gorgias* 493a; *Phaidon* 62b.]

Aceste principii sunt valabile și în sens negativ:

– οὐκ ὄν „neființă“ este „ceea ce nu merge“ (οὐκ ἰόν) (421b).
– βλαβερόν „ceea ce dăunează“ este explicat ca „ceea ce împiedică curgerea“ (τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν) (417d–e).
– αἰσχρόν „urâtul“ reprezintă doar o contragere pentru ἀεὶ ἴσχον τὸν ῥοῦν „ceea ce împiedică mereu curgerea“ (416a–b).

De altfel, se face și în mod explicit referire la gândirea lui Heraclit. Primii dătători de nume, arată Socrate, au crezut evident, ca și Heraclit, că totul este în mișcare și nimic nu stă pe loc (401d), iar ceva mai târziu îl persiflează pe Heraclit, spunând că înțelepților din vechime nu le-a mers deloc mai bine decât celor care cercetează cuvintele din perioada contemporană lui:

> [...] weil sie [die Gelehrten] sich so oft vielfältig herumdrehen müssen bei der Untersuchung, wie es sich mit den Dingen verhält, immer gar sehr schwindlig werden und ihnen dann scheint, als ob die Dinge sich herumdrehten und auf alle Weise in Bewegung wären. Sie suchen aber die Schuld von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem, was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst...

> „[...] deoarece aceștia, [învățații] trebuie să se învârtă mereu în fel și chip atunci când cercetează cum se comportă lucrurile, ba chiar devin foarte ezitanți și ajung să li se pară că lucrurile se învârt în jurul lor și se mișcă de-a binelea. Numai că ei nu pun acest fenomen pe seama a ceea ce se petrece în chiar interiorul lor, ci pe seama lucrurilor însele.“[30,*]

Evident, crede Socrate, numele sunt atribuite lucrurilor pornindu-se de la presupunerea tacită că totul se află într-o continuă mișcare:

> [...] παντάπασιν ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένοις τοῖς πρᾶγμασι τὰ ὀνόματα ἐπίκειται (411c).

După cum tocmai am văzut, se face trimitere la teoria lui Heraclit și din perspectiva negativă. Dacă tot ceea ce este real este conceput într-o continuă devenire, atunci τὸ ψεῦδος, „falsul“, nu poate fi decât opusul acestuia, adică mișcarea oprită; τὸ ψεῦδος ar proveni de la τοῖς καθεύδουσι „celor care dorm“; trebuie doar tăiat καθ și adăugat ψ (421b).

30. 411b–c; versiunea lui Schleiermacher.

* Spre comparație, oferim și versiunea Siminei Noica, ed. cit., p. 289: „...pe oamenii aceia din timpurile foarte vechi ... îi cuprindea pînă la urmă amețeala și așa ajungeau să-și închipuie că lucrurile erau cele care s-ar învîrti în jurul lor mișcîndu-se de-a binelea. Numai că ei nu pun pe seama stării lor lăuntrice pricina acestui fel de a vedea, ci cred că în firea lucrurilor este ca nici unul din ele să nu fie statornic ori trainic...“ (n. tr.).

c) *Din perspectiva atitudinii autorului față de propriile deducții etimologice*, caracteristic este tonul distanțat-ironic cu care sunt expuse argumentările adesea foarte complicate. Socrate se sprijină pe autoritatea altora și se distanțează adesea de propriile susțineri.[31]

La sfârșit, Socrate ajunge să vorbească despre numele care nu mai pot fi explicate prin altele, așa-numitele „cuvinte primare“ (τὰ ονόματα στοιχεῖα). Cu aceasta, el aduce o contribuție la discuția despre funcția icastică a semnului lingvistic[32], problemă care nu a fost dusă până la capăt nici până astăzi.[33] Ar fi interesant de strâns odată lucrările scrise despre acest complex tematic și rezultatul să fie comparat cu comentariile lui Platon din *Kratylos*.

La sfârșitul cercetărilor sale etimologice, în care Hermogene, partenerul de dialog, joacă un rol secundar, Socrate ajunge la „cuvintele primitive“ ἰόν „ceea ce merge“, ῥέον „ceea ce curge“ și δοῦν „ceea ce leagă“. Hermogene vrea să știe cum se poate argumenta „potrivirea“ acestor nume (421c). Ar exista două posibilități, crede Socrate. Am putea să le punem pe seama zeilor sau a barbarilor, ceea ce ar constitui un bun pretext ca să nu ne mai batem capul cu ele; însă aceasta nu ar fi o metodă serioasă (425d–426a). „Cuvintele primitive“, care nu mai pot fi derivate de la alte cuvinte, ar trebui să fie derivate chiar de la lucrurile pe care le denumesc. Se propune astfel ca aceste cuvinte să fie considerate imitații ale lucrurilor. Spre deosebire de pictori, care, cu ajutorul formelor și al culorilor, imită aspectul exterior al lucrurilor, cei care dau nume nu au la dispoziție decât posibilitățile vocii umane; din această cauză, ei nu pot ajunge prea departe în imitarea aspectelor exterioare ale obiectelor. Simpla imitare a behăitului oii, a cântecului de cocoș sau a celorlalte zgomote produse de animale nu constituie o denumire (423c). A denumi, după Socrate, nu înseamnă a reproduce culorile și sunetele caracteristice fenomenelor, așa cum fac pictura și muzica, ci trebuie reconstruită esența (τῆς οὐσίας) lucrurilor prin articularea sunetelor. Pentru a reuși acest lucru, nu rămâne altceva de făcut decât ceva care ar putea părea la prima vedere îndrăzneț și ridicol, spune Socrate (425d): să interpretăm articularea sunetelor ca pe niște «gesturi». Astfel,

ρ ar exprima mișcarea,
ι ceea ce este ușor și pătrunzător,
δ, τ ceea ce închide și oprește,

31. În 14 locuri, în total; *cf.*, printre altele, 413d; 426a–b; 428a; 428d.
32. Pe larg la Coseriu 1994, 111–119.
33. *Cf.* și Delbouille 1961; Posner 1980; Trabant 1988.

λ ceea ce e alunecos, mobil și lipicios, iar
ο ceea ce este rotund (*cf.* 426c–427d).

Socrate nu vrea și nici nu poate să insiste mai mult asupra problemei dreptei potriviri a numelor. El îi cere lui Kratylos să-și exprime sincer opinia despre aceasta. La urma urmei, Kratylos este specialistul în acest domeniu, iar el, Socrate, este gata să intre în rândul discipolilor săi (428a–b).

5.4.2.3. Socrate discută cu Kratylos și apără teza lui Hermogene

Socrate prezintă încă o dată cele două teze de la care a pornit discuția: dreapta potrivire a numelor, după cum au fost de acord cu toții, constă în faptul că numele arată felul lucrului pe care îl denumește:

Ὀνόματος [...] ὀρθότης ἐστὶν αὕτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα. (428e)

Kratylos recunoaște că în domeniul picturii putem vorbi de imitații mai mult sau mai puțin reușite; însă nu vrea să admită același lucru și în cazul numelor, pentru că nu există nume bune sau rele. Toate numele care sunt cu adevărat nume sunt potrivite:

Σωκράτης: Πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται;
„Toate numele sunt deci potrivite?“
Κρατύλος: Ὅσα γε ὀνόματά ἐστιν. (429b)
„Cel puțin cele care sunt cu adevărat nume.“*

El rămâne la părerea că Ἑρμογένης nu este numele lui Hermogene, ci al altcuiva, și că este imposibil să spunem ceva fals:

Πῶς γὰρ ἄν [...] λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὂν λέγοι; (429d)
„Cum ar putea cineva care spune ceea ce spune să nu spună ceea ce există?“**

Dacă cineva folosește nume false – Socrate vine cu exemple ipotetice în acest sens –, acestea nu sunt decât sunete lipsite de semnificație.

Afirmația că o propoziție poate fi sau adevărată, sau lipsită de semnificație are la bază două confuzii, sau, mai bine spus, o dublă indistincție:

– nu sunt diferențiate semnificațiile verbului εἶναι „a fi (a exista)“ și „a fi adevărat“; *cf.* ἐστί(ν) „există“ și ἐστί(ν) „așa este; e adevărat“.

* Pentru comparație, oferim și versiunea Siminei Noica: „SOCRATE: Sunt, așadar, toate numele potrivit instituite? CRATYLOS: Cel puțin atâtea câte sunt nume.“, ed. cit., pp. 314 și urm. (n. tr.).

** Pentru comparație, oferim și versiunea Siminei Noica: „Dar cum s-ar putea [...] ca acela care spune ce spune să nu spună ce este?“, ed. cit., p. 315 (n. tr.).

– non-existența absolută a unui obiect („nu există“) nu este diferențiată de non-existența sa relativă, de faptul că obiectul respectiv nu este într-un anumit fel („nu este așa, este altfel“).[34]

În continuarea dialogului, Socrate se întoarce încă o dată la teza de bază, conform căreia numele constituie o imitație a lucrului denumit. Pictura arată că imitațiile pot fi mai mult sau mai puțin reușite; așa stau lucrurile probabil și cu numele. Kratylos nu vrea totuși să meargă până acolo; el se încăpățânează să susțină că numele sunt întotdeauna potrivite:

…ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασιν […] ἀναγκαῖον ᾖ ἀεὶ ὀρθῶς. (430e)

Socrate încearcă din nou să-l facă pe Kratylos să înțeleagă că o imitație pur și simplu nu poate fi perfectă. Dacă un zeu ar reuși să facă o imitație perfectă a lui Kratylos, adică sub toate aspectele imaginabile, atunci aceasta nu ar mai fi o imitație, ci o reproducere; la fel, nu ar mai fi o denumire, ci o reduplicare a obiectului. Așadar, dacă nu acceptăm caracterul gradual al unei imitații, atunci trebuie găsit un alt criteriu pentru a aprecia „justețea“ numelor. Și se grăbește să arate că cuvintele folosite în mod obișnuit pot fi «nepotrivite». Cuvântul σκληρός „tare“ conține un λ, despre care au fost de acord că exprimă tocmai opusul acestei trăsături (*cf. supra* 5.4.2.2). De fapt, recunoaște Kratylos, în acest caz ar fi mai bine ca λ să fie înlocuit printr-un ρ. Și totuși, el înțelege cuvântul, remarcă Socrate. Da, cunoaște cuvântul datorită uzului limbii, διὰ […] τὸ ἔθος, arată Kratylos. Dar acest ἔθος, „uzul“, nu este de fapt, arată Socrate, decât ξυνθήκη „acord, convenție“ (434e). Această convenție fixată prin uzul limbii face posibil ca o reprezentare a lucrului denumit să se creeze atât la cel care vorbește, cât și la cel care îl aude, indiferent dacă forma fonetică a cuvântului seamănă sau nu cu lucrul denumit (435a–b).

Este vorba deci de două relații care sunt confundate între ele, sau cel puțin nu sunt clar diferențiate, și anume (a) raportul dintre suportul semnului (*signifiant*) și conținutul acestuia (*signifié*), și (b) raportul dintre suportul semnului și obiectul reprezentat (*cf. supra* 4.1.2 și 5.4.2.1). După Kratylos, raportul (a) este supus convenției, însă (b) este «necesar în mod natural». Numai atunci când (b) îndeplinește condiția «conformității» sau a «similitudinii» avem de a face cu un nume «potrivit». Dimpotrivă, pentru Socrate, raportul (a) este necesar (dacă nu cumva chiar «necesar în mod natural»), iar raportul (b) nu este necesar, ceea ce înseamnă că condiția „conformității“ poate fi

34. *Cf. Sofistul*, 260a și urm., și *infra* 5.5.2.

îndeplinită, dar nu are caracter obligatoriu. Astfel se explică faptul că și semnificanții «potriviți», și cei «nepotriviți» își îndeplinesc funcția în aceeași măsură în uzul limbii. Cuvântul *lung* este înțeles la fel de bine ca *scurt*, deși, conform concepției lui Kratylos despre numele «potrivite», ar trebui să fie mai lung decât cuvântul *scurt*. Numai în rare cazuri «lipsa de conformitate» din domeniul relației (b) este resimțită ca incomodă. Astfel, Roman Jakobson menționa faptul că poetul francez Stéphane Mallarmé își acuza limba maternă de o „lipsă de naturalețe creatoare de confuzii" deoarece cuvântul *nuit* „noapte" are un timbru luminos, iar *jour* „zi" – unul întunecat.[35]

La sfârșitul dialogului, Socrate și Kratylos trec la altă temă. Este vorba acum despre felul în care numele sau, în termeni mai generali, limbajul contribuie la cunoaștere. Cine cunoaște numele, este de părere Kratylos, acela cunoaște și obiectul:

> Διδάσκειν ἔμοιγε δοκεῖ [...] ὃς ἂν τα ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα. (435d)

Socrate ripostează că acest lucru este valabil doar pentru „numele în sine" (τὸ ὄνομα οἷον ἔστιν; 435d). Trebuie să ne punem întrebarea dacă numele pe care le folosim în realitate corespund întotdeauna „numelui în sine". Sub acest aspect, trebuie să facem diferența între „a cerceta" (a căuta) și „a descoperi" (a găsi). Atunci când în cercetarea sa cineva se sprijină în mod necritic pe ceea ce descoperă, pe ceea ce găsește, poate să cadă ușor în eroare. Trebuie să medităm la două aspecte:

Pe de o parte, este posibil ca legiuitorul (νομοθέτης) să se fi înșelat din când în când. Dacă vrem să fim siguri, trebuie să cercetăm temeinic lucrurile (436b–d). Acest lucru se observă în cazul numelor care oferă o imagine contradictorie și nu pot fi reduse la un principiu unitar. Unele dintre ele confirmă mai degrabă teza lui Parmenide despre persistența lucrurilor într-una și aceeași stare decât pe cea a lui Heraclit, a mișcării perpetue. Din perspectivă pozitivă, acest lucru ar fi evident în următoarele cazuri:

- ἐπιστήμη „cunoaștere, știință" poate fi interpretat ca o „oprire" (ἵστησις) a sufletului pentru a contempla lucrurile;
- ἱστορία „cunoașterea, cercetarea celor întâmplate" se numește așa deoarece „ea oprește curgerea" (ὅτι ἵστησι τὸν ῥοῦν);[36]

35. Detaliat la Coseriu 1994, 116 și urm.

36. Schleiermacher încearcă din nou să păstreze cu precădere jocul de cuvinte: „«Geschichte» deutet doch wohl an, daß sie dem *Gehen Schicht* macht und es also zum Stehen bringt..." (437b).

– *μνήμη* „memorie, amintire" indică o „păstrare" (*μονή*) în suflet (437a–b);

Același lucru este valabil și în sens negativ:

– *ἀμαθία* „*ignorantia*, neștiință" este ceea ce îl însoțește pe zeu în mișcarea sa: *ἅμα θεῷ ἰόντος* (437b–c).

Chiar dacă numele «heraclitice» ar fi majoritare, cum presupune Kratylos, tot nu am ști care sunt cele «potrivite»; Socrate consideră că numărul mai mare al acestora nu poate fi socotit un criteriu pentru stabilirea adevărului (437d).

Pe de altă parte, și cel care dă numele ar trebui să pornească de la cunoașterea lucrurilor, căci nu se poate baza pe nume în activitatea sa. Având în vedere ipoteza că printre atâtea nume se găsesc și unele «false» care, după cum crede Kratylos, de fapt nici nu sunt nume, atunci nu ne este îngăduit ca în cercetarea lucrurilor să pornim de la cunoașterea numelor. Trebuie să încercăm mai degrabă să găsim un acces direct spre cunoașterea lucrurilor:

> *ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων.* (439b)

În continuarea dialogului, teza lui Heraclit despre mișcarea perpetuă a lucrurilor este pusă în discuție în relație cu cuvintele care exprimă valori absolute ca „frumosul sau binele în sine". Cum ar putea asemenea cuvinte să aibă un caracter obligatoriu, dacă lucrurile sunt percepute în schimbare? Ele nu sunt obiecte accesibile cunoașterii. La fel stau lucrurile cu cunoașterea însăși: Dacă nici ea nu rămâne mereu aceeași, atunci nu pot exista nici obiectul, nici subiectul cunoașterii (440a–b).

Cu aceste discuții se sfârșește dialogul, ca o bucată muzicală cu un acord rămas neterminat. Un răspuns definitiv la problemele ridicate nu este formulat. Kratylos trebuie să facă la final niște concesii. El se dovedește însă nepregătit să renunțe la teza sa finală.

5.4.3. Dialogul *Kratylos*: recapitularea rezultatelor

– Platon constată că limbajul nu reprezintă un inventar arbitrar de cuvinte care imită o structură regulată de legi situată în afara sa, ci că – într-un fel deocamdată neexplicat – limbajul este el însuși *νόμος*, „lege". Acest lucru este clarificat încă de la începutul celei de-a doua părți, atunci când Socrate, în dialogul cu Hermogene, pune în evidență deosebirea dintre *ἰδίᾳ* „*privatim*, doar pentru propria persoană" și *δημοσίᾳ* „*publice*, deschis, pentru toți" (385a).

– La întrebarea dacă limbajul are o valoare gnoseologică răspunsul este negativ. Doar prin analiza cuvintelor, nu poate fi dobândită nici o cunoaștere

a naturii lucrurilor. Unele cuvinte par să sprijine ipoteza φύσει, altele par să trimită mai degrabă spre cea opusă. Ambele tipuri de cuvinte au devenit obișnuite prin uzul limbii și își îndeplinesc rolul în aceeași măsură. Prin urmare, cuvintele nu oferă o cale sigură de acces spre natura lucrurilor pe care le desemnează.

– Nici din perspectiva filozofiei limbajului dialogul nu oferă vreo soluție la problema formulată. Funcția limbajului nu este identificată, chiar dacă, indirect, sunt dobândite cunoștințe importante despre limbaj, ca, de exemplu, definirea semnului lingvistic drept un διακριτικόν τῆς οὐσίας, o „delimitare a ființei". Adevăratul rezultat al dialogului constă în lipsa de rezultat. În *Kratylos* nu se răspunde la nici o întrebare, ci se pun în discuție diverse modalități de problematizare. Platon nu se decide nici în favoarea tezei φύσει, nici în favoarea tezei νόμῳ. El urmează căile pe care le deschid ambele ipoteze până la consecințele lor extreme și arată în acest mod că nici una dintre ele nu duce la vreun rezultat. Teza φύσει este respinsă fără echivoc, însă nici teza νόμῳ Platon nu o poate susține.

Cunoscutul specialist în filologie clasică și arheologie Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (1848–1931) a arătat clar acest lucru în cartea sa despre Platon apărută imediat după Primul Război Mondial:

> Der [*scil.* Dialog *Kratylos*] ist geschrieben, um sich selbst und seine Schüler von dem Wahne gründlich zu heilen, daß in den Buchstaben oder dem Klange eines Wortes sein Sinn zu finden wäre, er erklärt diesen Weg für ungangbar, aber er tummelt sich zum Vergnügen so lange auf ihm, wie es nur einer tut, der sich weit auf ihm vorgewagt hatte, ehe er sich überzeugte, daß es ein Holzweg war. [37]

> „Acesta [dialogul *Kratylos*] este scris ca să se vindece radical, pe sine și pe discipolii săi, de iluzia că sensul unui cuvânt s-ar putea afla în literele sau în sunetele sale; el arată că această cale este impracticabilă, dar o urmărește din amuzament, așa cum face numai cineva care a urmat-o multă vreme înainte de a se convinge că se află pe o cale greșită."

Și într-o notă de subsol adaugă:

> …überhaupt ist der Gegensatz Natur und Konvention (Gesetz) für die platonische Behandlung der Sprache nicht wohl verwendbar. [38]

> „…în general, opoziția dintre natură și convenție (lege) nu se poate aplica cu totul în cercetarea limbajului de către Platon."

37. Wilamowitz-Möllendorff ^{3}1948, 223.
38. *Ibid.*, nota 2. *Cf.* și Coseriu 1988, 93.

Platon intuiește că trebuie să existe un fel de potrivire a cuvintelor, însă aceasta trebuie mai clar determinată. Ὀρθότης trebuie definită după alte criterii decât cele propuse de Kratylos. Numele[39] trebuie totuși să evidențieze un tip oarecare de «adevăr». Ele nu pot fi pur și simplu arbitrare sau «false», cu ideea aceasta Platon nu se poate împăca. Adevăratul rezultat al dialogului îl reprezintă constatarea că o confruntare între teza φύσει și teza νόμῳ nu rezolvă problema esenței limbajului și că, în consecință, aceasta trebuie pusă altfel, lucru pe care îl va face pentru prima dată Aristotel.

Ajunge deja Platon, așa cum pare să presupună Pagliaro, la diferențierea – cel puțin *de facto* – dintre suportul semnului (*signifiant*) și conținutul acestuia (*signifié*)?[40] Ne îndoim de acest lucru. Platon și-a dat seama doar că ceva nu este «în regulă» cu felul în care această problemă a fost discutată până în vremea sa. Argumentele sale pro și contra „dreptei potriviri a numelor“ au în vedere când raportul dintre *signifiant* și obiect, când raportul inerent semnului dintre *signifiant* și *signifié*. Să fie oare vorba de o confuzie intenționată, cu scop retoric? Și de acest lucru ne îndoim. Este vorba mai curând de o non-diferențiere, la asta face aluzie finalul deschis al dialogului.

5.5. Alte probleme de filozofia limbajului din alte texte ale lui Platon

Probleme de filozofia limbajului, în sens mai larg sau mai restrâns, apar și mai târziu, în dialogurile *Theaitetos* și *Sofistul*, ca și în așa-numita *Scrisoare a VII-a*. Aprecierea negativă a rolului limbajului în procesul de cunoaștere, idee la care Platon ajunsese în *Kratylos*, este reconfirmată în *Scrisoarea a VII-a*.

39. [Până acum, în redarea conținutului dialogului s-a folosit termenul „nume“, iar în comentarii, cel de „cuvinte“. Mulți comentatori au observat deja că pentru greaca timpurie substantivele reprezentau «cuvintele *par excellence*» și că între *nomen proprium* și *nomen commune* nu se făcea în mod consecvent distincție. Astfel, Wilamowitz-Möllendorff [3]1948, 222 și urm., spune: „Name schien jedes Substantiv zu sein, das daher noch heute in der Grammatik Nome heißt; die Eigennamen von den anderen Substantiven zu unterscheiden, sah man noch keine Veranlassung. Sokrates hieß und war eben Sokrates, wie der Löwe Löwe und das Gold Gold hieß und war“.] [„Nume părea să fie orice substantiv, care de aceea și astăzi în gramatică este denumit *nomen*; și nu vedeau încă nici un motiv pentru a diferenția numele proprii de celelalte substantive. Socrate se numea Socrate și chiar era Socrate, tot așa cum leul se numea și era leu, iar aurul se numea și era aur.“]

40. Pagliaro 1930/1993, 15 și urm.

5.5.1. Limbaj și cunoaștere în *Scrisoarea a VII-a*

În *Scrisoarea a VII-a* Platon își dezvoltă evaluarea sceptică a rolului limbajului în procesul de cunoaștere, în contextul cunoscutei sale critici la adresa scrierii, despre care însă nu vom vorbi aici.[41] După ce a avertizat în mod insistent asupra pericolului ca marile adevăruri să fie profanate prin scrieri aflate la discreția oricărui nepriceput, întrucât nu se pot explica de la sine, Platon își expune concepția despre dobândirea adevăratei științe, a adevăratei cunoașteri:

> Ἔστιν τῶν ὄντων ἑκάστῳ, δι᾽ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία τέταρτον δ᾽αὐτή – πέμπτον δ᾽αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν – ἓν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἴδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. (342a–b)

> „Pentru fiecare dintre realitățile pe temeiul cărora se produce în chip necesar cunoașterea, sunt trei lucruri în joc, iar al patrulea e cunoașterea însăși – al cincilea trebuind să fie socotit chiar lucrul de cunoscut și care există cu adevărat – anume, întâi numele, al doilea definiția, al treilea imaginea, al patrulea cunoașterea."*

Avem deci de-a face cu următoarele elemente:
1. *ὄνομα*, numele (cuvântul)
2. *λόγος*, definiția (precizarea esenței lucrului)
3. *εἴδωλον*, imaginea (reprezentarea materială a obiectului)
4. *ἐπιστήμη*, cunoașterea (știința)
5. *αὐτὸ τὸ ὄν*, obiectul însuși (ceea ce există).

Cercul (ὁ *κύκλος*) este dat ca un exemplu, ca să ne arate cum trebuie înțelese toate acestea:

1. *ὄνομα: κύκλος*

Numele nu reprezintă o bază sigură pentru cunoaștere, deoarece nu deține stabilitate. Linia dreaptă ar putea fi numită „cerc", iar cercul, „linie dreaptă", fără ca prin aceasta lucrul însuși să sufere vreo modificare. Prin „nume" se înțelege deci suportul material al semnului, *signifiant*-ul:

> Ὄνομά τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν οὐδενὶ βέβαιον εἶναι, κωλύειν δ᾽οὐδὲν τὰ νῦν στρογγύλα. (343b)

41. Platon a expus pe larg această critică a scrierii în *Phaidros*; *cf.* și Ong 1982, 24–28; Hennigfeld 1994, 66 și urm.; Kraus 1996, 29–31.

* Versiune românească de Constantin Noica, în: Platon, *Dialoguri*. După traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu „Viața lui Platon" de Constantin Noica, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 433 (n. tr.).

„Numele lucrurilor, mai spunem, nu e niciodată statornic, iar nimic nu ne oprește să numim drepte pe cele ce se numesc rotunde și rotunde pe cele drepte."*

2. λόγος: definiția, determinarea esenței cercului

ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγκείμενος· „τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντῃ" (342b)

„[definiția este] alcătuită din nume și verbe; căci faptul „de-a avea marginea pretutindeni egal depărtată de centru" ar putea fi definiția lucrului al cărui nume este rotundul."**

Deoarece este formată din nume și predicate (verbe, *rhemata*), nici definiția nu reprezintă o bază mai sigură decât numele. Acest argument reprezintă, evident, un sofism, deoarece se pornește de la premisa că raportul dintre obiect și numele său este de aceeași natură ca cel dintre reprezentarea unui obiect și expresia lingvistică a acesteia. Dacă, în anumite circumstanțe, putem numi cercul, în loc de *cerc*, *dreaptă* sau *kyklos*, asta nu înseamnă nicidecum că ceea ce înțelegem prin cerc poate fi exprimat o dată printr-un element lingvistic, iar altă dată, prin celălalt. Platon însuși subliniază că reprezentarea pe care o avem despre un obiect este mai strâns legată de obiect decât forma fonetică pe care i-o atribuim.

3. εἴδωλον: copia, reprezentarea materială a cercului

τὸ ζωγραφούμενόν τε καὶ ἐξαλειφόμενον καὶ τορνευόμενον καὶ ἀπολλύμενον. (342c)
„[schița desenată], care se șterge sau se poate turna în ceva și care piere."***

Reproducerea unui cerc (fie aceasta doar desenată sau alcătuită din lemn de către tâmplar) cuprinde caracteristici ale liniei drepte, care vin în contradicție cu esența cercului.

4. ἐπιστήμη:

ἐπιστήμη καὶ νοῦς, ἀληθής τε δόξα (342c)
„cunoașterea (știința) și opinia adevărată (corectă)"

Primele trei elemente amintite au doar o valoare euristică în cunoașterea lucrului real. Și știința, cunoașterea, al cărei sediu este spiritul, constituie cu totul altceva decât lucrul, în cazul de față, cercul; totuși, ea ajunge mult mai

* Versiune românească de Constantin Noica, ed. cit., p. 434 (n. tr.).
** *Ibidem*, p. 433 (n. tr.).
*** *Ibidem* (n. tr.).

aproape de obiect decât primele trei elemente, deoarece se întemeiază pe o intuiție nemijlocită a acestuia.[42]

5. αὐτὸ τὸ ὄν: αὐτὸς ὁ κύκλος

Obiectul însuși, în cazul de față cercul, ar trebui discutat în relație cu teoria platonică a ideilor, ceea ce nu este cazul aici; este de ajuns să amintim că pentru Platon primele trei elemente sunt doar instrumente auxiliare pe drumul spre cunoaștere, spre știință. Cel mai aproape de obiect se situează cunoașterea directă, mult mai aproape decât reproducerea acestuia, dacă cel care cunoaște își creează și condițiile necesare pentru asta (343b–344a).

Ca și în *Kratylos*, și în *Scrisoarea a VII-a* rolul limbajului în procesul de cunoaștere este apreciat negativ. Sunt create deja condițiile diferențierii dintre suportul semnului (*signifiant*) și conținutul lui (*signifié*), însă această diferențiere nu se realizează.

5.5.2. „Adevărat“ și „fals“ în *Sofistul*

Cea mai importantă contribuție pozitivă a lui Platon în domeniul filozofiei limbajului – cu mare însemnătate pentru gândirea occidentală – se găsește în dialogul *Sofistul* (259d–264b). Când, în cursul discuției dintre Theaitetos și străin, se aduce în discuție vechea întrebare dacă este posibil să gândim sau să exprimăm ceva fals – o întrebare la care presocraticii au dat un răspuns negativ – se ajunge la o nouă soluție pentru această problemă. Cum de este posibil falsul? A gândi sau a exprima ceva fals înseamnă, de fapt, a gândi sau a exprima ceva ce nu există, adică a nu gândi și a nu exprima nimic. Falsul se manifestă, însă, în mod evident; există deci, probabil, un anume fel de ființare a non-existentului. Acest non-existent este însă legat de o anume ființare, dar nu ca negare totală a acesteia, ci ca un fel de „a-nu-fi-așa“ sau „a-fi-altfel“. Orice existent îl neagă pe celălalt, non-existentul. „Faptul-de-a-fi arbore“ („arboritatea“) exclude „faptul-de-a-nu-fi-arbore“. „Celălalt“, non-existentul, este întotdeauna legat de un existent. „Falsul“ reprezintă o „non-existență“ gândită și exprimată. Ca și în *Kratylos*, este în continuare valabil faptul că vorbirea «adevărată» spune ceea ce există, iar cea «falsă», ceea ce nu există:

λέγει δὲ [...] ὁ μὲν ἀληθής [*scil.* λόγος] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν...[43] (263b)

42. Pentru ierarhizarea diverselor elemente, *cf.* Gaiser 1974, 112.
43. *Cf.* Coseriu 1977.

„Adevăratul [*logos*] spune deci ceea ce este…“*

τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ᾽ ἔστι που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον. (260c)

„A gândi sau a spune non-existentul, aceasta reprezintă falsul care poate apărea în gândire sau în vorbire.“**

Platon rămâne deci la această concepție despre „adevăr“ și „falsitate“, însă nu mai face, ca în *Kratylos*, greșeala de a identifica pur și simplu „falsul“ cu non-existentul (sau nu mai folosește sofismul pe care îl întâlnim acolo). Acum, adevărul vorbirii nu mai este raportat la cel al cuvintelor; „adevăr“ și „falsitate“ sunt considerate aici categorii ale vorbirii, ale enunțului. A spune adevărul înseamnă a spune lucrurile așa cum sunt; a spune ceva fals înseamnă a spune lucrurile așa cum nu sunt, ceea ce însă nu mai înseamnă că ele nu sunt deloc.

La nivelul vorbirii (al enunțului) este introdusă diferențierea, de mare importanță pentru orientarea ulterioară a cercetării limbajului (nu doar la nivelul filozofiei limbajului), între *onoma* și *rhema*. În acești termeni se suprapun momente conceptuale pe care astăzi obișnuim să le diferențiem:

ὄνομα: nume, substantiv, subiect
ῥῆμα: verb, predicat[44].

Nume (*ὀνόματα*) precum *λέων* „leu“, *ἔλαφος* „cerb“ sau *ἵππος* „cal“ pot forma singure un enunț la fel de puțin ca și verbe (*ῥήματα*) precum *βαδίζει* „merge“, *τρέχει* „aleargă“ sau *καθεύδει* „doarme“:

* Spre comparație, oferim și versiunea românească a lui Constantin Noica, în: Platon, *Opere*, VI, Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 378: „Vorbirea adevărată dă glas celor ce sînt“ (n. tr.).

** *Ibidem*, p. 374: „Căci a judeca și a da expresie celor ce nu sînt, aceasta înseamnă de fapt a se produce falsul în gîndire ca și în vorbire“ (n. tr.).

44. [Distincția între „parte de vorbire“ și „parte de propoziție“ (*pars orationis*, funcție sintactică) a fost introdusă mult mai târziu. Încă și mai târziu la această distincție s-a adăugat un alt aspect, care a făcut posibilă distincția dintre funcția comunicativă a părților de propoziție și funcția formal-sintactică. În enunțul „Prost este Petru, Ana este nepricepută.“, *Petru* este subiect sub aspect formal-sintactic, dar în perspectivă comunicativă nu este „obiect al afirmației“, ci cel despre care se vorbește. S-a vorbit în astfel de cazuri mai întâi despre subiect, respectiv predicat „psihologic“, iar mai târziu s-au încetățenit termenii *temă* și *rhemă*.]

> οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτως οὔτ' ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. (262c)
>
> Căci acestea (*onomata*) nu reprezintă nici acțiunea, nici non-acțiunea ei, nici o esență, atâta vreme cât nu sunt îmbinate cu *rhemata*.*

În corelație cu această distincție, este abordată deosebirea dintre „a denumi" și „a afirma" (262d):

ὀνομάζειν	λέγειν
„a denumi (a desemna) printr-un *onoma*"	„a exprima ceva în relație cu un *rhema*"

Enunțul în forma sa minimală (λόγος ἐλάχιστος τε καὶ πρῶτος „vorbirea cea mai ușoară și mai scurtă", *cf.* 262c–d) este alcătuit din subiect și predicat, reprezentate printr-un nume și un verb: ἄνθρωπος μανθάνει „omul învață".

Logosul, enunțul, care constă din *onoma* și *rhema*, se referă întotdeauna la un „subiect", la un ceva despre care se spune ceva (262e). Acest *logos* se poate manifesta sub forma unei afirmații, asertiuni (φάσις) sau a unei negații (ἀπόφασις) (263e).

După aceea, străinul îi cere lui Theaitetos, partenerul său de dialog, să aprecieze două enunțuri diferite, pe care le construiește pe loc despre Theaitetos însuși: Θεαίτητος κάθηται „Theaitetos șade" și Θεαίτητος πέτεται „Theaitetos zboară" (263a). Theaitetos admite că ambele enunțuri spun ceva despre el, însă primul este adevărat, iar al doilea, fals. Mai exact, primul spune τὰ ὄντα ὥς ἔστιν „lucrurile, așa cum sunt ele" în legătură cu el, Theaitetos, care șade; al doilea spune însă τὰ μὴ ὄντ(α) [...] ὡς ὄντα [...] ἕτερα τῶν ὄντων „non-existentul ca existent [...] diferit de ceea ce există" (*cf.* 263b). Propoziția falsă afirmă deci ceva ce ar putea fi, ceva ce există, însă în momentul în care este enunțată nu i se potrivește lui Theaitetos: ὄντων δὲ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ (263b). Ea se referă la cealaltă parte a ființei, la faptul-de-a-nu-fi-așa. Prin aceasta, este dovedită «existența» falsului. O propoziție este falsă nu pentru că se afirmă non-existentul, ci pentru că afirmă despre un subiect ceva ce nu este, ceva ce nu i se potrivește acestuia. Același lucru este valabil, în sens invers, și pentru enunțul negativ, ca și pentru gândire, opinie și reprezentare (διάνοια, δόξα, φαντασία), care nu sunt altceva decât „vorbire interioară" (263d–e).

* *Ibidem*, p. 376: „Căci rostirea nu indică, nici aici, nici acolo, vreo acțiune ori vreo lipsă de acțiune, nici ființa a ceva ce este ori a ceva ce nu este, mai înainte de a se îmbina verbele cu numele" (n. tr.).

Discuția de mai sus poate fi interpretată în felul următor: cuvintele semnifică ființa. Însă *logosul*, enunțul alcătuit din subiect și predicat, poate totuși fi fals, și anume atunci când afirmă o non-ființă relativă, o ființă care de fapt este altfel decât cea afirmată. Dar acest lucru este valabil la Platon numai pentru λόγος. Cu aceasta, pentru prima dată în filozofia occidentală, apare diferențierea între „a nu fi" și „a nu fi într-un anumit fel".

Întrucât dialogul *Sofistul* a avut o puternică influență asupra dezvoltării filozofiei occidentale, rezumăm în cele ce urmează încă o dată cele mai importante idei:

- Prin conștientizarea ideii că non-existentul poate fi afirmat incidental ca un „celălalt" cu referire la un subiect, sunt acceptate implicit descoperirea și determinarea non-existentului înțeles ca delimitare a ființei incidentale și a delimitării unui anumit tip de existență de altele. Nu mai este vorba deci doar despre afirmarea «existenței» obiectelor și a stărilor de lucruri, ci și despre delimitarea acestora unul față de celălalt prin intermediul limbii.
- Atât ființa, cât și non-ființa sunt afirmate prin *logos* – prin enunț – și abia în felul acesta sunt inteligibile. Platon nu diferențiază încă alte tipuri de enunț care – în termeni moderni – nu au «valoare de adevăr».
- Proprietatea *logosului* de a afirma ceea ce este adecvat și ceea ce nu este adecvat nu mai este redusă la proprietățile cuvintelor folosite în enunț. Acest lucru se petrece în perspectivă pur negativă. Cuvintele ca atare nu exprimă o acțiune și, de asemenea, o non-acțiune, ele nu semnifică esența a ceva ce există. Funcția cuvintelor ca unități individuale nu este precizată; se schițează doar distincția extrem de importantă dintre actul de a denumi (ὀνομάζειν) și cel de a afirma (λέγειν). Rămâne neclar în ce măsură cuvântul semnifică o ființă.
- Posibilitatea de a exprima ceva fals nu mai este negată, ca la presocratici. Limbajul și ființa nu se mai suprapun; dar „adevărul" și „falsul" rămân în continuare proprietăți ale vorbirii.

5.6. Indicații bibliografice

În afară de scrierile de istorie a filozofiei în general și de istorie a filozofiei limbajului pe care le-am citat deja, trebuie să mai menționăm și următoarele lucrări. Prezentările generale ale vieții și operei lui Platon făcute de Wilamowitz-Möllendorff (^{3}1948) și A.E. Taylor (1926) au devenit texte clasice care merită citite și astăzi. Recomandăm și lucrarea în două volume a lui

Stefanini (1932/35). Prezentarea făcută de Karl Jaspers ([3]1985), care a fost concepută inițial ca un capitol din monumentala operă *Große Philosophen*, se adresează deopotrivă unui public mai larg, ca și monografia lui Gottfried Martin, apărută într-o serie de popularizare (1969).

Dintre scrierile deosebit de valoroase în legătură cu dialogul *Kratylos* sunt de menționat următoarele: Deuschle (1852); Benfey (1886), disertațiile lui F. Schäublin (Basel 1891) și I. Abramczyk (Breslau 1929), prefața lui Louis Méridier la ediția bilingvă a dialogului îngrijită de dânsul ([4]1969), cărțile lui Haag (1933), Büchner (1936), Derbolav (1972), Gaiser (1974) și, în sfârșit, studiile lui Pagliaro ([2]1956) și Guzzo (1958).

Informații despre filozofia lui Platon în general găsim și la: Rehn (1982); Hennigfeld (1994, 23–70), Borsche (1991), Kraus (1996: în Borsche 1996, 15–32).

6

ARISTOTEL

Aristotel s-a născut în 384 î.Hr. la Stagira (Stageiros), unde astăzi ne amintește de el un monument construit cam grosolan. Micul oraș-stat de pe coasta estică a Peninsulei Calcidice se afla în imediata vecinătate a Macedoniei. Tatăl lui Aristotel era medic la curtea regelui Macedoniei; mama sa provenea din insula Eubeea. Dispunem de puține date sigure despre biografia lui Aristotel. Evocările deloc măgulitoare ale aspectului sau ale caracterului său contrazic imaginea pe care ne-o putem forma despre filozoful grec din scrierile lui. Probabil că acestea își au originea în legendele la a căror apariție au contribuit rivalii săi – printre care se numără oratorii Demostene și Isocrate, ca și fostul său tovarăș de drum Xenocrate. La 17 ani, Aristotel pleacă la Atena ca să studieze – și apoi să predea – la Academia lui Platon. Această primă perioadă de ședere în Atena a durat 20 de ani. Relația cu maestrul său, Platon, a fost de timpuriu comparată cu respectul lui Platon pentru propriul său profesor, Socrate, și a fost privită cu ochi critici. „*Amicus Plato, magis amica veritas*“, „îl iubesc pe Platon, dar și mai mult iubesc adevărul“, ar fi spus Aristotel, potrivit unui izvor roman de mai târziu. În această maximă, cel puțin «bine găsită», se redă cu fidelitate raportul distant, dar plin de respect dintre discipol și profesorul său.

După moartea lui Platon, Aristotel a părăsit Atena și a locuit timp de câțiva ani în orașul Assos din Asia Mică, al cărui conducător, Hermeias, un fost coleg de școală, i-a pus la dispoziție cu generozitate mijloacele necesare pentru diversele sale cercetări. Aristotel s-a căsătorit cu nepoata acestuia, Pythias. După ce Hermeias a căzut victimă unui complot, Aristotel a locuit timp de câțiva ani pe insula Lesbos, aflată în apropiere, de unde a fost chemat de Filip al Macedoniei la curtea sa, pentru a se ocupa de educația fiului său Alexandru, moștenitorul tronului. Această întâlnire dintre cel mai important filozof și cel mai reputat conducător de oști din acea vreme a incitat imaginația istoricilor. Cu toate acestea, legătura dintre profesor și discipol

nu pare să fi fost prea strânsă. Ceea ce pare întru câtva sigur este că Aristotel și-a familiarizat elevul cu cultura greacă (în perioada clasică, macedonenii, situați în nord-vestul Greciei, nu erau considerați eleni) și mai ales cu epopeile homerice. Când, după distrugerea Tebei (335 î.Hr.), rezistența greacă față de încercările Macedoniei de a-și impune hegemonia s-a stins aproape cu totul, Aristotel s-a putut întoarce la Atena. Având reputația, nu cu totul neîntemeiată, de prieten al Macedoniei (chiar dacă în mod sigur nu aproba obiectivele politice ale fostului său elev), ca „metec"[1] a trebuit să adopte o atitudine prudentă din punct de vedere politic. După ce fostul său coleg de școală, Xenocrate, a fost ales conducător al Academiei platonice, Aristotel s-a dus la Lykeion („Lyceum"), o instituție de învățământ patronată de stat, situată în nord-vestul Atenei, pe colina Lycabetus. Datorită faptului că actul didactic se desfășura în timpul plimbărilor pe alei, această școală era cunoscută sub denumirea de „Peripatos", iar discipolii lui Aristotel s-au numit mai târziu „peripatetici". Prin însăși existența sa, această instituție a intrat, desigur, într-o serioasă concurență cu Academia platonică; însă cu greu s-ar putea spune că a fost întemeiată de Aristotel (așa cum susțin, de altfel, numeroase scrieri), căci acesta, din cauza statutului de „metec", nu ar fi fost autorizat să o facă. Abia elevul și prietenul său Theofrast a primit împuternicirea de a continua activitatea școlii în regie proprie. Felul în care le prezenta elevilor săi proiectele de cercetare aflate în lucru și în care le permitea celor mai înzestrați dintre ei să participe la cercetarea efectivă a servit, probabil, drept model pentru Humboldt atunci când acesta a prescris pentru sistemul universitar bolnav al Prusiei, ca mijloc de însănătoșire, „unitatea dintre cercetare și predare".

După moartea subită a fostului său învățăcel Alexandru cel Mare, eveniment care a reaprins rezistența față de suveranitatea Macedoniei, șederea la Atena a devenit periculoasă pentru Aristotel, care, făcând aluzie la condamnarea lui Socrate, le-ar fi spus atenienilor că nu vrea să le dea ocazia de a păcătui încă o dată împotriva filozofiei. S-a mutat apoi la Chalkis, pe Eubeea, întorcându-se în casa familiei mamei sale. Aici a murit, câteva luni mai târziu, în 322 î.Hr., din cauza unei boli despre care nu știm nimic sigur. Existenței sale de cercetător i se potrivește cel mai bine legenda care povestește că Aristotel s-ar fi aruncat în Euripos, strâmtoarea dintre Eubeea, Beoția și Atica, pentru că nu a reușit să explice schimbările periodice de direcție ale curenților dominanți de acolo.

1. Μέτοικος, persoană care avea permisiune de ședere la Atena și libertatea de a exercita o profesie, nu însă și dreptul de cetățean.

La fel de indirect și nesigur ca și detaliile vieții sale ne-au fost transmise și scrierile lui Aristotel. Se presupune că doar o cincime din tot ce a scris Aristotel s-a păstrat; în cea mai mare parte este vorba despre copii și „reconstituiri“ ale textelor originare. S-au pierdut mai ales scrierile destinate publicării, așa-numitele scrieri „exoterice“, în redactarea cărora Aristotel a manifestat o mare grijă pentru acuratețea stilului. S-au păstrat o parte dintre scrierile cu circulație în interiorul școlii, așa-numitele scrieri „ezoterice“. Schleiermacher, cel care a tradus în limba germană dialogurile lui Platon, se arată disprețuitor față de stilul acestora; este vorba – în termeni moderni – de notițe de curs, „pragmatii“ (πραγματείαι), reflectând modul de exprimare propriu lui Aristotel. Astfel de texte îi par „ezoterice“ în sensul modern al cuvântului mai ales cuiva care nu le-a redactat el însuși pentru uzul propriu. În ceea ce privește macrostructura scrierilor sale, Aristotel poate fi considerat creatorul studiului științific ca tip de text. Prozaismul stilului, renunțarea la podoabele retorice – trăsături care, spre necazul esteților, caracterizează în cultura noastră până astăzi textele științifice – își au originea la Aristotel. În teoria stilistică a retoricii antice, proza științifică era încadrată în *genus humile*.

Spre deosebire de Platon, la Aristotel nu există o tradiție neîntreruptă în transmiterea textelor. Abia în jurul anului 70 î.Hr., Andronikos din Rhodos, fost conducător al Școlii peripatetice, a editat textele adunate de el, care constituie nucleul actualului *Corpus Aristotelicum*[2]. De la el și de la comentatori de mai târziu, precum Ammonios și Boethius (secolul al VI-lea d.Hr.), ni s-a păstrat clasificarea curentă, de care ne folosim și astăzi, a scrierilor aristotelice:

1. propedeutica teoretică, logico-științifică („Organon“); 2. etica, politica, retorica și poetica; 3. știința naturii și psihologia; 4. „filozofia primă“ (*prima philosophia*), denumită în general „metafizica“, deoarece a fost colaționată după (gr. μετά) scrierile despre fizică. Ne îndoim că această împărțire a fost «gândită» de Aristotel însuși[3].

În epoca de apogeu a Evului Mediu, după o opoziție inițială din partea bisericii, s-a ajuns la o veritabilă «canonizare» a lui Aristotel. Era considerat prototipul filozofului; *philosophus dicit* însemna același lucru ca „la Aristotel se poate citi“. Termenii de specialitate construiți de el din elemente ale limbii grecești de toate zilele au făcut parte multă vreme, în

2. Despre istoria transmiterii textelor, *cf.* și Moraux 1973/1984.
3. *Cf. infra* 6.1.2 și 6.3.8.5.

haină latină, din inventarul filozofiei scolastice. Separarea de tradiția scolastică aristotelică, proces al cărui prim moment important a fost atins prin Francis Bacon (1561–1626), trebuie privită astăzi ca o emancipare de sub o direcție de gândire încremenită în șablon, lucru care nu-i poate fi reproșat fondatorului său.

6.1. Contribuția lui Aristotel în domeniul filozofiei limbajului: perspectivă preliminară

Titlurile următoarelor trei subcapitole nu trebuie înțelese greșit: Aristotel nu a scris nici un studiu în domeniul filozofiei limbajului care să poată fi recunoscut ca atare, *expressis verbis*. În textele pe care le vom lua în considerație aici (*cf.* 6.1.2), el urmărește altceva, un scop situat în afara limbii, pe care nu-l pierde din vedere nici un moment, nici chiar atunci când vorbește despre limbaj. În cele ce urmează, cele mai importante probleme vor fi mai întâi prezentate în contextul lor istoric, iar apoi discutate mai detaliat.

6.1.1. Aristotel în *communis opinio*: persistența unor confuzii

Deși, în ale sale *Prelegeri de istoria filozofiei*, Hegel a propus o interpretare a textelor lui Aristotel care a dat un impuls pentru reluarea și aprofundarea studiilor aristotelice, în circulație au rămas încă multe idei false despre acest filozof și om de știință grec, activ în cele mai diferite domenii. Lucrul acesta este valabil mai ales la nivelul inferior al sistemului de învățământ, unde cele mai bizare păreri sunt transmise mai departe fără a fi verificate. Acest lucru se întâmplă, ca în cazul multor «clasici», din cauză că puțini consultă textele în mod direct; cei mai mulți apelează la surse de informare de mâna a doua sau a treia.

Chiar și în literatura de specialitate întâlnim considerații inconsistente. Suntem mereu surprinși atunci când comparăm ceea ce se crede că ar fi spus Aristotel cu ceea ce găsim de fapt în textele păstrate. Un exemplu în acest sens îl constituie așa-numita regulă a celor trei unități (unitatea de loc, unitatea de timp, unitatea de acțiune), care a jucat un rol atât de important în tragedia clasică franceză[4]. În *Poetica* lui Aristotel nu se vorbește însă nicidecum de unitatea de loc, despre unitatea de timp se fac doar câteva

4. [*Cf.* Boileau, *Art poétique* III, 44 și urm.: „Nous voulons qu'avec art l'action se ménage; / Qu'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli / Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli."]

observații care au caracterul unor recomandări practice, și doar unitatea de acțiune apare în *Poetica* sub forma unei cerințe estetice. Această cerință nu trebuie însă înțeleasă în sensul banal de acțiune unică (sau „cu un singur nivel"), ci în acela de motivație internă, de necesitate a unității interne a operei de artă.[5]

Și în ceea ce privește logica ne lovim de concepții ciudate. Astfel, s-a afirmat că, în silogistica sa, Aristotel nu a văzut diferența dintre termenul desemnând individul și cel al clasei și nu a folosit variabile pentru expresiile lingvistice. Acest lucru este valabil eventual pentru un Aristotel «periferic», adică pentru comentariile mai târzii pe marginea scrierilor sale, în care se operează exclusiv cu exemplele oferite de Stagirit ca material intuitiv. Se poate crea astfel impresia că unei desemnări de clasă precum „oameni" i s-ar conferi același tip de ființare ca numelui propriu „Socrate", iar predicatul „este muritor/sunt muritori" ar avea același statut în ambele situații[6]. În realitate, în *Analytica Priora*, Aristotel operează cu variabile; el schițează o logică a enunțului pur formală, în care nu se pune deloc problema postulatelor de existență[7]. Astfel, adevăratul nucleu al silogisticii începe cu propoziția „Dacă A este afirmat despre orice B și B despre orice C, atunci A trebuie afirmat despre orice C"[8].

În domeniul teoriei limbajului, i se pune adesea lui Aristotel eticheta de „logicist", fiind trecut în rândul susținătorilor tezei despre caracterul convențional al semnului lingvistic. Pe de o parte, se pretinde că Aristotel ar fi identificat categoriile lingvistice cu cele logice; pe de altă parte, se afirmă că, în discuția în jurul ipotezelor φύσει și νόμῳ, Aristotel ar fi optat explicit pentru cea de-a doua.

În realitate, Aristotel nici nu susține o poziție logicistă în teoria limbajului, nici nu se declară partizan al tezei νόμῳ. Lucrurile stau tocmai pe dos. El subliniază clar faptul că limbajul ca atare este imprecis sub aspect logic și precedă în mod necesar gândirea logică. Pentru Aristotel, „adevărul" și „falsul" nu sunt categorii ale limbii, ci proprietăți ale unui anumit fel de a vorbi, așadar ale *uzului* limbii. De altfel, el nu ia partea celor care susțin teza νόμῳ;

5. [Teoria celor „trei unități" își are de fapt originea într-un comentariu la *Poetica*, datorat lui Lodovico Castelvetro (1505–1571), teoretician în probleme de limbă și de literatură. *Poetica* lui Aristotel a devenit cunoscută în Europa prin intermediul unei ediții greco-latine apărute în 1536.]

6. *Cf.* și Russell 1946, 219 și urm. și Łukasiewicz [2]1958, 6.

7. *Cf.* Bocheński 1956, 74–84; 113 și urm.

8. *Analytica Priora* 25b și urm.; *cf.* Bocheński 1956, 74.

controversa dintre φύσει și νόμῳ i se pare absurdă, căci pe filozoful grec nu-l interesează *cauza* limbajului (*causa efficiens*), ci *scopul* său (*causa finalis*) și urmărește să explice limbajul pornind de la această distincție.

6.1.2. Textele care privesc filozofia limbajului

La confuzii de tipul celor de mai sus s-a putut ajunge mai ales deoarece prezentările istorice larg răspândite se întemeiază prea mult pe surse secundare și prea puțin pe textele la care se referă. În cele ce urmează, problemele majore vor fi tratate nemijlocit, pe baza textelor aristotelice. Avem în vedere în primul rând următoarele texte:

1. Περὶ ἑρμηνείας, lat. *De interpretatione*; *Teoria enunțului*, *Despre afirmație*, ocazional și *Hermeneutica* (la Steinthel: *Hermenie*);
2. Ἀναλυτικὰ πρότερα și ὕστερα; lat. *Analytica priora* și *posteriora*; *Analiticele prime*, considerate prin tradiție drept partea a treia din *Organon*; *Analiticele secunde*, considerate prin tradiție, împreună cu *Topicele* și *Respingerile sofistice*, drept partea a patra din *Organon*.
3. Περὶ ποιητικῆς; lat. *Poetica*, capitolul 20 (1456b–1457a).

Ocazional, ne vom raporta și la alte texte, și anume: *Metafizica* (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά; *Metaphysica*); *Fizica* (Φυσική; *Physica*); scrierea *Despre suflet* (Περὶ ψυχῆς; *De anima*), ca și *Respingerile sofistice* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων; *Sophistici elenchi*); în afară de acestea, ne vom referi și la *Retorica* (Ῥητορικὴ τέχνη; *Rhetorica*).

În nici unul dintre aceste texte Aristotel nu are în vedere în mod prioritar limbajul. În *Peri hermeneias* (*De interpretatione*), el vrea să determine mai clar «*logos*-ul afirmativ», adică tipul de enunț căruia i se pot atribui valorile «adevărat» sau «fals». Același scop este urmărit în ambele *Analitice*, în care este cuprinsă «logica» lui Aristotel. În capitolul al 20-lea din *Poetica* se încearcă o examinare a vorbirii legate în părțile ei componente; în termeni moderni, putem spune că se schițează aici o morfosintaxă. În toate aceste texte, factorii lingvistici sunt aproape întotdeauna doar indirect determinați; în ciuda acestui fapt, după cum vom vedea, în textele menționate mai sus se poate identifica o filozofie a limbajului aproape completă.

6.1.3. Importanța lui Aristotel pentru istoria filozofiei limbajului

Soluțiile propuse de Aristotel la problemele de filozofie a limbajului sunt semnificative atât din perspectivă istorică, cât și din perspectivă sistematică, din trei motive:

a) Unele dintre aceste soluții sunt valabile până astăzi și au devenit între timp un bun comun al filozofiei limbajului;
b) Toate soluțiile propuse, chiar și cele nesatisfăcătoare, au influențat decisiv dezvoltarea ulterioară a filozofiei limbajului;
c) Ceea ce rămâne neclarificat la Aristotel este în mare parte discutabil și astăzi, iar ceea ce lipsește la Aristotel a rămas multă vreme – până la Hegel și chiar până în zilele noastre – nediscutat sau abordat doar parțial. Acest lucru este valabil mai ales pentru aspectul istorico-social al limbajului, care își are originea în dimensiunea sa intersubiectivă (*cf. supra* 2.3.1).

6.1.4. Preluarea și depășirea problemelor ridicate de Platon

În ceea ce privește raportul dintre discipol și profesor în domeniul filozofiei limbajului, trebuie să respingem tranșant două afirmații contrare. Pe de o parte, s-a afirmat – de exemplu, de Steinthal – că în linii mari Aristotel spune același lucru ca Platon; că acesta s-ar sprijini pe ideile profesorului său într-o foarte mare măsură, așa cum face orice om atunci când se raportează la concepții recunoscute și a căror valabilitate nici nu-i trece prin cap să o pună la îndoială.[9] Pe de altă parte, s-a susținut ideea că Aristotel și-ar fi contrazis profesorul și ar fi susținut opinii contrare. Nici acest lucru nu este adevărat. Aristotel reia discuția din punctul în care o abandonase Platon. Acesta ajunsese la următoarele concluzii provizorii:
a) Nici teza φύσει, nici teza νόμῳ nu pot fi acceptate fără rezerve; «ceva e în neregulă» chiar cu modul de a pune problema, acesta trebuie schimbat.
b) Cuvintele corespund ființei lucrurilor, și totuși Heraclit nu are dreptate atunci când spune că din această cauză nu este cu putință să afirmăm ceva fals, adică nu putem afirma non-ființa lucrului. Pentru a demonstra acest lucru, Platon a introdus distincția dintre λέγειν „a afirma ceva“ și ὀνομάζειν „a denumi ceva“ (*cf. supra* 5.5.2). Nu se vorbește însă despre rolul „denumirii“, care este adevărata funcție a „numelui“.
c) Dacă cuvintele corespund ființei lucrurilor – iar Platon nu se îndoiește deloc de asta –, atunci ele trebuie să se afle într-un raport «necesar» (nu facultativ sau arbitrar) cu lucrurile. Existența unui raport astfel configurat nu poate fi dovedită, ea poate fi pusă oricând în discuție cu ajutorul unor argumente întemeiate.

Contribuția lui Aristotel în domeniul filozofiei limbajului începe de la aceste probleme rămase la Platon nerezolvate și nedezvoltate.

9. *Cf.* Steinthal 1890, 186.

6.2. Contribuția lui Aristotel în domeniul filozofiei limbajului: privire de ansamblu

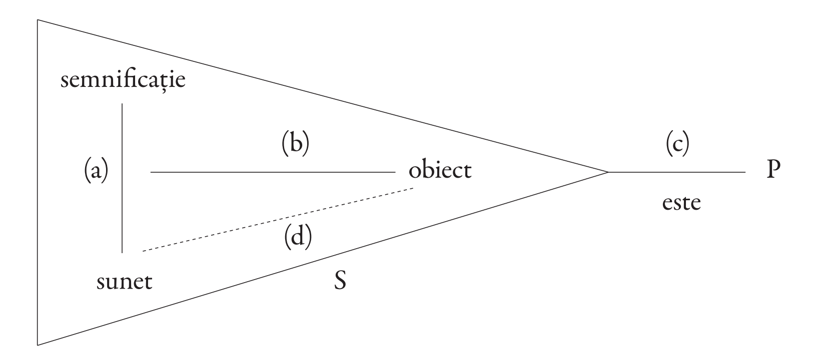
Complexele de probleme prezentate până acum doar în contextul lor istoric vor fi tratate acum în detaliu – de data aceasta nu din perspectivă istorică, ci din perspectivă sistematică.

6.2.1. Tripla diferențiere a raportului dintre cuvânt (limbaj) și obiect (realitate extralingvistică)

În interiorul raportului dintre cuvânt (limbaj) și obiect (realitatea extralingvistică), raport tratat de Platon în mod nediferențiat, Aristotel identifică trei relații:

a) relația pur lingvistică (inerentă limbii) dintre sunet și semnificație (forma cuvântului și conținutul acestuia, respectiv, dintre semnificant și semnificat);
b) relația de natură ontologică dintre nume (cuvânt) și obiect (realitatea extralingvistică);
c) relația logică dintre subiect și predicat, înțeleasă aici ca raportul dintre un obiect reprezentat printr-un „nume" despre care se spune ceva și ceea ce se spune despre el printr-un verb (ῥῆμα) (*cf. supra* 5.5.2, nota 44).

Această triplă relație poate fi reprezentată schematic astfel:



În această schemă sunt marcate cu (a), (b), (c) și (d) patru posibile relații. Relația (d), care juca un rol atât de important în filozofia limbajului dinainte de Aristotel (*cf. supra*, raportul (2) din schema de la 4.1.2), nu mai este discutată de acesta. Pe Aristotel nu-l mai interesează relația dintre sunet (forma cuvântului) și obiect (realitate); el examinează doar relațiile (a), (b) și (c). Primele două țin de un domeniu supraordonat logicii și, deci, și problemei

valorii de adevăr sau „potrivirii" cuvântului. Abia în câmpul celei de-a treia relații (c) limbajul este mai mult decât doar λόγος σημαντικός. Determinat logic limbajul nu este, după cum vom vedea mai departe, în nici unul dintre aceste cazuri. Dintre diversele forme sub care se înfățișează *logosul*, determinat logic este doar logosul care în schema de mai sus se prezintă sub forma S(ubiect) = P(redicat) (*cf. infra* 6.2.4.1 și 6.3.2).

6.2.2. Trecerea de la cauzalitate la finalitate

Platon avea deja bănuiala că problematizând cauza apariției limbajului nu se ajunge la nici un rezultat. Această concluzie poate fi dedusă cel puțin din faptul că el consideră numele drept διακριτικόν τῆς οὐσίας (delimitare, diferențiere a ființei; *cf. supra* 5.4.2). Aristotel exprimă clar această idee; el deplasează problema limbajului de la nivelul cauzal la cel al finalității, în domeniul faptelor care pot fi definite printr-un scop sau, în termeni moderni, putem spune că Aristotel mută problematica limbajului din domeniul naturii în cel al societății omenești, supusă istoriei.[10] În acest fel, sunt depășite atât problema „potrivirii" numelor, cât și controversa dintre φύσει și νόμῳ.

6.2.2.1. „Dreapta potrivire a numelor"

Aristotel nu-și mai pune întrebarea „de ce există numele", ci „pentru ce există ele". Astfel, problema „dreptei potriviri a numelor", așa cum fusese formulată până atunci, devine pentru el lipsită de sens. Nu mai este vorba acum să ne spargem capul întrebându-ne dacă există o corespondență între nume și obiect, ci întrebându-ne care este funcția îndeplinită de nume în existența oamenilor și a societății umane. Astfel, în nume, în cuvânt, Aristotel vede ceva întocmit cu un anume scop, un semn (σῆμα) sau un simbol (σύμβολον) pentru altceva. Pentru el, nu este de ajuns ca un sunet (sau o succesiune de sunete) să exprime ceva și să poată fi interpretat, ca să fie considerat nume. Sunetul trebuie să fie emis cu intenția de a fi semn, simbol:

> Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην [...] τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ᾽ ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ

10. [Aristotel distinge trei tipuri de „cauze" (αἰτίαι). Primele două, *causa materialis* și *causa formalis*, în terminologia latină folosită în general, nu ne interesează în acest context. Aici este vorba de diferența dintre al treilea tip de cauză, *causa efficiens*, și tipul al patrulea, *causa finalis* (*cf.* și Barnes 1992, cap. 12). Trebuie să amintim în cadrul acestei discuții că diferența dintre „motiv" și „scop" este neclară și în limbajul nostru cotidian. Adesea întrebăm „de ce?" când de fapt ne interesează scopul, și răspundem cu „pentru că", atunci când de fapt vrem să spunem „ca să".]

τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστιν ὄνομα. (Περὶ ἑρμηνείας/*De interpretatione* 16a, 19; 26 și urm.)

„Numele este așadar un sunet purtător de sens *kata syntheken* [...]. *Kata syntheken*, deoarece nici un nume nu este *physei* ca atare, ci doar atunci când devine un simbol. Căci și sunetele nearticulate, precum cele ale animalelor, exprimă ceva (arată ceva), și totuși nici unul dintre ele nu este un nume."*

Sunetele produse de animale sunt „interpretabile", ele sunt „indicii" pentru ceva, însă nu sunt semne, „simboluri", în termenii lui Aristotel, căci nu sunt emise cu intenția de a denumi ceva. În această ordine de idei, introducerea conceptului „simbol" este de o importanță capitală.

La fel de importantă este și constatarea faptului că nici un nume nu este φύσει. Acest lucru este valabil și pentru interjecții și cuvinte imitative (onomatopee), pe care unii cercetători le consideră și astăzi „motivate în mod natural". Aceste cuvinte au o semnificație nu *datorită* unei asemănări cu obiectele denumite, ci pentru că *trebuie* să semene cu aceste obiecte; relativa lor asemănare cu sunetele naturale trebuie pusă pe seama a ceea ce intenționăm să exprimăm.

În acest pasaj, Aristotel folosește termenul κατὰ συνθήκην, pe care îl contrapune expresiei φύσει. De aici s-ar putea crea impresia că este reluată dihotomia tradițională φύσει–ξυνθήκη, dar nu este așa. Trebuie subliniat mai întâi faptul că este vorba de natura (φύσις) sunetelor, nu a lucrurilor. Aristotel vrea să spună că nici un sunet nu este nume doar „prin natura sa"; despre natura lucrului el nu spune nimic. Vom vedea ceva mai târziu că expresia κατὰ συνθήκην nu trebuie înțeleasă nici în sensul de νόμῳ (*cf. infra* 6.2.3).

Din perspectiva finalității, adică a funcției lor, sunt definite la Aristotel și στοιχεῖα, „elementele" sau „sunetele elementare" (*cum grano salis*: foneme/grafeme):

Στοιχεῖον μὲν οὖν ἐστιν φωνὴ ἀδιαίρετος, οὐ πᾶσα δὲ ἀλλ᾽ ἐξ ἧς πέφυκε συνθετὴ γίγνεσθαι φωνή· καὶ γὰρ τῶν θηρίων εἰσὶν ἀδιαίρετοι φωναί, ὧν οὐδεμίαν λέγω στοιχεῖον. (*Poetica*, 1456b, 22 și urm.)

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, în: Aristotel, *Organon*, I, *Categoriile. Despre interpretare.* Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957, p. 208: „Prin nume, înțelegem un sunet avînd un înțeles prin convenție [...]. «Înțeles prin convenție» s-a introdus, pentru că nimic nu este de la natură un nume, ci devine așa, numai cînd ajunge un simbol; în adevăr, sunetele nearticulate, așa cum produc animalele, nu au înțeles, dar nici unul din ele nu constituie un nume" (n. tr.).

„Un *stoicheion* este un sunet indivizibil, însă nu orice sunet de acest fel, ci doar acela din care, potrivit naturii sale, provine un sunet articulat; căci și sunetele scoase de animale sunt indivizibile, însă pe nici unul dintre ele nu îl numesc *stoicheion*."*

Esența sunetelor elementare (στοιχεῖα) nu este, deci, determinată pe baza relației dintre acestea și lucrurile desemnate, ci conform capacității lor de a construi cuvinte, adică, în termeni moderni, de a contribui la diferențierea semnificațiilor.[11]

6.2.2.2. Depășirea controversei φύσει–νόμῳ în cadrul unei noi teorii a semnului lingvistic

Dată fiind inexistența unui raport cauzal între sunet (forma cuvântului) și obiect, Aristotel nu mai ia în considerare ipoteza φύσει. Ne-am putea întreba dacă nu cumva, în locul ei, filozoful grec presupune existența unui raport convențional între cuvânt ca întreg și obiectul desemnat de el; însă și această ipoteză trebuie eliminată la o lectură atentă a textelor. Formele cuvintelor nu constituie, după Aristotel, simboluri ale obiectelor (cel puțin nu în mod nemijlocit), ci țin locul «afectelor[12] sufletului» (παθήματα).

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα... (*Peri hermeneias* 16a, 3 și urm.)

„Ceea ce există (se petrece prin) voce este așadar un simbol pentru ceea ce se întâmplă în suflet (în traducere liberă: sunetul este simbol pentru experiențele sufletului)."**

La Aristotel, ψυχή este un concept cuprinzător, care poate să însemne nu doar „suflet", ci și „spirit", „conștiință" (*cf.* engl. *mind*); semnificația lui πάθημα în acest context particular va fi analizată mai târziu (*cf. infra* 6.2.3.3 și 6.3.7), pentru moment este suficientă indicarea unora dintre

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui D.M. Pippidi: „Litera e un sunet indivizibil — nu orice fel de sunet însă, ci unul putând intra în alcătuirea unui sunet inteligibil. Indivizibile sunt doar și sunetele scoase de dobitoace, și totuși nici unul nu merită, după mine, numele de literă." În Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere și comentarii de D.M. Pippidi, ediția a III-a, îngrijită de Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998, p. 91 (n. tr.).

11. [*Cf.* Hennigfeld 1994, 95.]

12. [Hennigfeld 1994 scrie: *Erleidnisse* („pătimiri"); Graeser 1996: *Widerfahrnisse* („întâmplări").]

** Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian: „Așadar, sunetele articulate prin voce sînt simboluri ale stărilor sufletești.", ed. cit., p. 206 (n. tr.).

semnificațiile acestui termen, așa cum apar ele în dicționare: „trăire, experiență, eveniment, conținut al conștiinței“.

Prin opoziția dintre φωνή și παθήματα τῆς ψυχῆς se face, pentru prima dată în istoria filozofiei, o distincție clară între *forma cuvântului* (semnificant/*signifiant*) și *conținutul cuvântului* (semnificat/*signifié*). Conținuturile cuvintelor (semnificațiile) nu mai sunt identificate cu obiectele înseși, ci sunt, mai degrabă, înțelese drept conținuturi ale conștiinței, care reprezintă experiențele umane (colective). Relația nemijlocită dintre forma cuvântului și obiect (punctul (d) în schema de mai sus) nu există deloc pentru Aristotel, nici în mod «natural» (φύσει), nici pe baza unei convenții (νόμῳ). Astfel, tradiționala controversă „φύσει sau νόμῳ“ a devenit lipsită de obiect.

6.2.3. Κατὰ συνθήκην

Dar dacă Aristotel respinge atât teza φύσει, cât și teza νόμῳ, atunci care este semnificația expresiei κατὰ συνθήκην, care pare să sugereze că s-ar afla în opoziție cu φύσει? Este vorba oare despre un sinonim pentru expresii binecunoscute precum ἔθει, νόμῳ, ὁμολογίᾳ sau ξυνθήκῃ, prin care a fost desemnat în mod tradițional caracterul convențional al limbii? Să examinăm mai întâi o serie de interpretări care au fost propuse pentru o determinare mai exactă a semnificației conceptului avut în vedere.

6.2.3.1. Diverse interpretări

Multă vreme, această expresie a fost interpretată în sensul susținerii de către Aristotel a tezei despre caracterul convențional al limbii. În mai toate traducerile, κατὰ συνθήκην este redat ca și cum ar fi un sinonim pentru νόμῳ și ceilalți termeni amintiți mai sus.[13]

În interpretarea sa, Antonino Pagliaro accentuează opoziția față de φύσει și prin aceasta pare că vrea să pună în evidență „arbitrarul“ raportului dintre forma cuvântului (sunetul) și conținutul acestuia (semnificația).[14]

13. [Astfel, în traducerea foarte răspândită a lui E. Rolfes, termenul este echivalat prin „convențional“, „pe baza unui acord“. J. Engels, despre a cărui interpretare se va vorbi imediat, scrie: „j'ai constaté un accord quasiment complet chez tous ceux, traducteurs, commentateurs, lexicographes, qui se sont prononcés sur son interpretation (*scil.* κατὰ συνθήκην) [...]. Pratiquement tous l'interprètent comme signifiant «par convention-pacte»“; Engels 1963, 87.]

14. În traducerea acestui pasaj, el folosește echivalentul *arbitrario*; *cf.* Pagliaro 1956a, 115; *cf.* de asemenea *ibid.* 119 și 149.

Interpretarea sa corespunde conceptului de *arbitraire du signe*, comun în teoria generală a semnelor.

O altă interpretare, deosebit de laborioasă, cercetează nu doar semnificația lui κατὰ συνθήκην la diverși autori greci, ci și semnificația echivalentului în limba latină *secundum placitum*, pe care filozoful Boethius, din perioada romană târzie, l-a ales pentru a reda, în traducerea sa comentată la Περὶ ἑρμηνείας, expresia grecească originală. Prima propoziție din capitolul al doilea al acestei traduceri, care multă vreme a influențat receptarea lui Aristotel mai puternic decât însuși originalul, sună în felul următor: *Nomen ergo est vox significativa secundum placitum*.[15] În interpretarea lui, despre care este vorba aici, istoricul olandez al filozofiei J. Engels ajunge la concluzia că expresia din limba latină înseamnă „după plac, după cum se crede de cuviință".[16] Acest aspect nu ne va mai interesa în continuare. Expresia grecească originală κατὰ συνθήκην, pe care, după părerea sa, Boethius nu a înțeles-o corect, este interpretată de el în sensul de „articulat, prin compunere" (*par composition*). În cele ce urmează, ne vom ocupa doar de această parte a interpretării lui Engels.

6.2.3.2. Critica acestor interpretări

Prima interpretare „tradițională" prezentată este inacceptabilă din mai multe motive. Să începem cu cele pur filologice:

a) Aristotel nu folosește nici una dintre expresiile tradiționale, care cu siguranță îi erau bine cunoscute: nici ἔθει sau νόμῳ, nici ὁμολογίᾳ sau ξυνθήκῃ. Faptul că alege o altă expresie (κατὰ συνθήκην) arată că el voia să spună ceva ce nu se mai spusese până atunci. De asemenea, el nu preia nici expresia θέσει, care apăruse probabil deja la Democrit (*cf. supra* 5.2.2).

Aristotel folosește συνθήκη, un substantiv provenit din verbul συντίθημι „a asambla, a fixa, a stabili", nu în dativ (συνθήκῃ), formă care ar fi sugerat o interpretare cauzală. El folosește mai degrabă o sintagmă alcătuită dintr-o prepoziție + un nume în acuzativ: cu această întrebuințare, κατὰ corespunde la el lat. *qua* „ca"; acest lucru poate fi susținut prin numeroase situații paralele (*cf.* și κατὰ δύναμιν „*in potentia*"). O interpretare cauzală prin „pe baza" este, deci, exclusă.

15. Citat după Engels 1963, 87.

16. [*Selon le bon plaisir, naar goeddunken, naar believen*; *cf.* Engels 1963, 110. De altfel, acest cercetător propune atestări convingătoare care arată că această interpretare era obișnuită în perioada Renașterii la autorii italieni și francezi; *cf. ibid.* 113.]

În afară de aceasta, există și motive de ordin rațional pentru care interpretarea tradițională este inacceptabilă:

a) Respingerea de către Aristotel a ipotezei φύσει se referă nu la lucruri, ci la sunete; nici un sunet nu este nume doar „potrivit naturii sale" (*cf. supra* 6.2.2.2).
b) Expresia în cauză se raportează la semn ca întreg, nu doar la forma cuvântului (semnificant). Nu este deci avută în vedere relația dintre forma și conținutul cuvântului, care la modul ideal este liberă (relația (a) din schemă), ci cea dintre semn ca întreg (ὄνομα) și obiect (πρᾶγμα) (relația (b) din schema noastră). La această relație se referă κατὰ συνθήκην.

Acum, despre interpretarea lui Pagliaro. Aceasta se apropie mai mult de spiritul aristotelic, însă nu este nici ea întru totul acceptabilă. Dacă κατὰ συνθήκην ar trebui realmente interpretat prin „care nu este de la natură", deci „arbitrar", atunci sintagma ar trebui să se refere la raportul dintre sunet și semnificație (relația (a) din schemă). La relația (d), cu siguranță, Pagliaro nu se gândește. Această interpretare nu este însă susținută de celelalte texte, după cum se va vedea imediat și mai clar. Această expresie se raportează la relația dintre cuvânt și obiect, nu este vorba despre caracterul „arbitrar" al semnificantului.

Cea mai complicată și mai greu de susținut este interpretarea lui Engels. Acesta aduce trei argumente:

a) În *Poetica* există un pasaj care ar semăna cu cel citat mai sus din *Peri hermeneias*:

   Ὄνομα δ'ἐστὶ φωνὴ συνθετὴ σημαντική... (*Poetica* 1457a, 10 și urm.)[17]
   „Numele este un sunet articulat (compus) purtător de semnificație..."*

   Adjectivul συνθετὴ „compus" (dar și „stabilit, convenit"), care îl determină direct pe φωνὴ, ar corespunde sintagmei κατὰ συνθήκην.
b) Într-un alt pasaj din *Poetica* (1456b, 22 și urm.), cu ocazia definirii „sunetelor elementare" (*cf.* citatul de la 6.2.2.1), expresia discutată apare într-un context asemănător: συνθετὴ ... φωνή. Sunetele produse de oameni ar fi indivizibile și articulate (compuse), iar cele produse de animale, doar indivizibile.[18]
c) În *Peri hermeneias* (*cf.* pasajul citat mai sus), κατὰ συνθήκην intră în opoziție cu sunetele nearticulate (ἀγράμματοι ψόφοι) produse de animale.[19]

17. *Cf.* Engels 1963, 89.
* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui D.M. Pippidi, ed. cit., p. 92: „Numele e un sunet compus, înzestrat cu înțeles" (n. tr.).
18. *Ibid.*, 88 și urm.
19. *Ibid.*, 90.

Această interpretare trebuie respinsă din următoarele motive:

a) Expresiile κατὰ συνθήκην și συνθετή nu trebuie echivalate. Așa cum este utilizat la începutul capitolului al 20-lea din *Poetica*, adjectivul συνθετή se referă la configurația materială a limbii. În pasajul respectiv, tipologia expresiei lingvistice (λέξις) este prezentată într-o serie ascendentă: literă (στοιχεῖον), silabă, cuvânt. Se face apoi o clasificare a tipurilor de cuvinte. Aristotel diferențiază patru tipuri: două „cu semnificație", și anume ὄνομα (numele) și ῥῆμα (verbul), și două „lipsite de semnificație", respectiv σύνδεσμος (conjuncția) și ἄρθρον (articolul).[20] La nivelul cel mai înalt al schemei se situează λόγος (vorbire, discurs). În ansamblu, expresia lingvistică (λέξις) este considerată „articulată" în toate părțile sale. În pasajele aparent analoage din *Peri hermeneias* este vorba, însă, de altceva; acolo nu sunt definite „tipurile de cuvinte", ci „părțile de propoziție" (*partes orationis*). Disocierea întâlnită acolo este de natură sintactic-funcțională și corespunde celei dintre „subiect" și „predicat".

b) Nici opoziția dintre φύσει și κατὰ συνθήκην nu se referă la configurarea materială a elementelor lingvistice, ci la funcția lui ὄνομα și a lui ῥῆμα, și din această cauză nu poate fi avută în vedere nici opoziția „articulat" *vs* „nearticulat". Sunetele nearticulate (ἀγράμματοι ψόφοι) ale animalelor nu constituie nume, iar aceasta nu pentru că sunt nearticulate, ci pentru că sunt φύσει („prin natură"); ele reprezintă o serie de „indicii" interpretabile, însă nu sunt σύμβολα (semne, simboluri) produse cu intenția de a exprima ceva. Principalul argument împotriva interpretării lui Engels provine din faptul că el nu recunoaște diferitele criterii după care sunt definite semnele lingvistice în *Poetica* și în *Peri hermeneias*. Cele două pasaje nu pot fi considerate analoage.

Se pare că interpretarea lui Engels nu a mai fost luată în considerare în discuțiile de mai târziu.

6.2.3.3. Încercare de a da o nouă definiție

Bazându-ne pe câteva pasaje din textele păstrate, vom încerca acum să dăm o nouă interpretare expresiei κατὰ συνθήκην.[21] Pentru mai multă claritate, vom trece în revistă o serie de probleme deja discutate.

20. [În termeni moderni: unitățile autosemantice (cu semnificație lexicală) și cele sinsemantice (fără semnificație lexicală, dar cu semnificație gramaticală). După cum se vede, Aristotel nu deosebește între ele conjuncția și prepoziția.]

21. *Cf.* aici și Coseriu 1967, mai ales 87 și urm.

– După cum am arătat, la Aristotel κατὰ συνθήκην nu se referă la raportul dintre sunet și semnificație (relația (a) din schema noastră), ci la cel dintre semnul lingvistic ca întreg și obiect (relația (b) din schemă).
– Dacă interpretăm κατὰ în sensul lat. *qua* „ca“, atunci întreaga sintagmă nu înseamnă „pe baza unui acord“, ci „după vechiul obicei, pe baza unei organizări“ (lat. *ex instituto*, *ex institutione*, *secundum institutionem*). Prin aceasta nu ne mai referim la originea cuvintelor, ci la felul în care acestea funcționează. Aristotel constată simplul fapt că lucrurile își datorează numele unei tradiții istorice – o instituție care trebuie preluată de fiecare. Într-o traducere modernă, secvența φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην poate fi echivalată prin „sunet care semnifică ceva pe baza unei tradiții“, și nu prin „sunet care semnifică ceva pe baza unei convenții“. Termenul opus lui φύσει are un anumit sens dacă „natura“ este pusă în opoziție cu „istoria“ și altul dacă „natura“ apare în opoziție cu decizia „arbitrară“ (adică necondiționată de natura lucrurilor).
– La modul ideal, ar fi posibil ca eu, ca individ, să inventez după bunul meu plac structuri sonore pentru a reprezenta conținuturi ale conștiinței mele. Într-un pasaj din *Metafizica* (Γ 1006, b11), Aristotel face aluzie chiar la această posibilitate, după cum vom arăta imediat. În uzul real al limbii, atunci când ne adresăm membrilor comunității istorice din care facem parte, întrebuințăm totuși numele pe care ni le pune la dispoziție «de-a gata» tradiția.

Giovanni Gentile, filozof și om politic italian, exprimă acest paradox în felul următor:

> „Aș putea deci spune și *stilou* în loc de *birou*? – La modul abstract, sigur că da, însă la modul concret, nu, pentru că eu, cel care vorbesc, am o istorie în spatele meu sau, mai exact, în mine, și sunt această istorie: și din această cauză eu sunt cineva care spune și trebuie să spună *birou* – și nu altfel.“[22]

Prin acest exemplu se ilustrează problema ridicată de Aristotel.
– În schema prezentată mai sus au fost distinse două relații: (a) între πάθημα (conținutul cuvântului) și φωνή (forma cuvântului) și (b) între ὄνομα (cuvânt) ca întreg și πρᾶγμα (obiect). Această distincție poate fi fundamentată și prin apelul la alte pasaje din Aristotel:

22. „E allora invece di tavolino potrei dir penna! – In astratto, certamente, ma in concreto no, perchè io che parlo ho una storia dietro a me, o meglio dentro di me, e sono questa storia: e però son tale che dico e devo dire tavolino e non altrimenti“, Gentile 1954, 65. *Cf.* și Coseriu (^{3}1978), 70, nota 2.

a) Imediat după prezentarea raportului dintre φωνή și παθήματα τῆς ψυχῆς (*Peri hermeneias* 16a, 3f.; *cf. supra*), se spune că παθήματα („reprezentările“) sunt ὁμοιώματα („copii“) ale lucrurilor (πράγματα) (*ibid.* 7).
b) După cum am văzut, în *Poetica* „semnificația“ este rezervată doar pentru ὀνόματα și ῥήματα – nu și pentru cuvintele gramaticale, conjuncția (σύνδεσμος) și articolul (ἄρθρον). Când vorbește de „semnificație“, Aristotel se referă mereu la „semnificația lexicală“, se raportează deci la relația (b) din schema noastră, cea care se stabilește între nume și obiect. De altfel, și verbul σημαίνειν este folosit la Aristotel doar cu sensul „a însemna ceva din afara limbii“ (*Peri hermeneias* 16b, 20 și urm.).
c) Într-un pasaj din Metafiz*ica* se vorbește despre faptul că gândirea nu ar fi posibilă în cazul în care cuvintele nu ar avea o semnificație unitară. În acest context, filozoful grec subliniază explicit ideea că numele sunt conferite obiectelor:

   οὐδὲ γάρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἕν· εἰ δ᾽ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἕν. (*Metafizica* Γ 1006b, 10 și urm.)

   „Căci este imposibil să gândim ceva fără a gândi acest ceva ca pe un întreg; și chiar dacă așa ceva ar fi posibil, atunci ar trebui totuși să putem da un nume acestui lucru.“*

d) În *Peri hermeneias* (17a, 39 și urm.) nu se mai vorbește de „cuvinte“, ci doar de „lucruri“:

   ᾽Επεὶ δ᾽εστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ᾽ ἕκαστον...
   „Căci lucrurile sunt parțial universale, parțial individuale.“**

   Interpretarea dată de Łukasiewicz acestui pasaj[23] nu se referă deloc la trecerea de la cuvinte la lucruri, ci doar la lucrurile însele, care sunt desemnate ca subiecte și predicate; numele doar le substituie pe acestea.

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Șt. Bezdechi, în: Aristotel, *Metafizica*. Traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Academiei, București, 1965, p. 137: „...e peste putință să gîndești dacă nu te gîndești la un anumit lucru. Pentru ca aceasta să fie posibil, trebuie ca fiecărui lucru anumit să i se dea un nume anumit“ (n. tr.).

** Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, în: Aristotel, *Organon*, I, *Categoriile. Despre interpretare.* Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957, p. 216: „Unele lucruri sînt universale, altele individuale“ (n. tr.).

23. [„A definition of the universal and the singular *terms* is given only in the *De interpretatione*...“; Łukasiewicz [2]1958 (sublinierile redactorului, J. A.)]

e) În *Sophistici elenchi* (165a, 6 și urm.) se observă clar că în vorbire numele reprezintă lucrurile:

ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις...

„Când discutăm (în dialog) nu putem să luăm lucrurile însele, ci folosim în locul lor numele (cuvintele) ca simboluri (semne) pentru acestea."*

Formele cuvintelor (semnificanții) sunt deci simboluri ale reprezentărilor (παθήματα τῆς ψυχῆς), iar cuvintele ca întreg sunt, la rândul lor, simboluri ale lucrurilor. Așadar, lucrurile sunt «extralingvistice» întrucât ele se situează în afara relației pur lingvistice. Însă acest lucru nu înseamnă că ele se găsesc «în afara gândirii», ci dimpotrivă. Aristotel subliniază explicit faptul că nu este obligatoriu ca lucrurile să existe la modul obiectiv, poate fi vorba foarte bine și despre lucruri imaginate; limbajul nu face nici o diferență între lucrurile «imaginate» și cele «reale». Pentru a demonstra acest lucru, filozoful construiește cuvântul τραγέλαφος „țapo-cerb" și dă asigurări că acest cuvânt semnifică ceva la fel de bine ca oricare altul, dar, la fel ca orice alt cuvânt, nici acesta nu spune dacă obiectul avut în vedere există în realitate sau nu (*Peri hermeneias* 16a, 17 și urm.). Nici cuvintele care nu desemnează ființe fabuloase, ci lucruri de a căror existență nu ne îndoim nu conțin postulate ale existenței. Astfel, cuvântul ἄνθρωπος înseamnă „om", dar nu spune dacă oamenii există sau nu:

λέγω δέ, οἷον ἄνθρωπος σημαίνει μέν τι, ἀλλ᾽ οὐχ ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν... (*Peri hermeneias* 16b, 28 și urm.)

„Vreau să spun, de exemplu, că *om* înseamnă ceva, dar nu că acesta există sau nu."**

Limbajul – în măsura în care nu este „logos afirmativ" – ne pune mereu față în față cu obiecte și stări de fapt gândite, intenționate, nu cu lucruri «reale», situate în afara gândirii.

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, în: Aristotel, *Organon*, IV, *Topica. Respingerile sofistice*. Traducere și note la *Respingerile sofistice* de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1963, p. 269: „Într-o discuție nu este posibil să aducem lucrurile înseși, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvintele care le simbolizează" (n. tr.).

** Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, în: Aristotel, *Organon*, I, *Categoriile. Despre interpretare.* Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957, p. 212: „Să mă explic. Cuvîntul «uman» are un înțeles, dar nu înseamnă că este sau nu este" (n. tr.).

6.2.4. Λόγος ἀποφαντικός ca formă specială a lui λόγος σημαντικός

Până acum am vorbit mai ales de relațiile (a) și (b) din schema noastră:

(a) φωνή – παθήματα τῆς ψυχῆς	– relație intențională, liberă la nivel ideal
(b) ὄνομα – πρᾶγμα	– relație necesară; totuși, doar sub aspect istoric, nu și ontologic sau logic

Judecățile „adevărat“ sau „fals“ nu sunt aplicabile cu privire la nici una dintre aceste relații.

6.2.4.1. Διαίρεσις și σύνθεσις ca premise pentru atribuirea valorilor de adevăr

În ceea ce privește statutul logic al primelor două relații, nu este clar dacă Aristotel îl neagă doar pentru relația (a) sau în cazul ambelor. În orice caz, din perspectivă logică cele două relații sunt contrapuse unei a treia, relația (c) din schema noastră, pe care, pentru a ne-o reaminti, o reproducem încă o dată într-o formă sumară:

„subiect“

[(a) (b)] ——— este (c) ——— „predicat“

După Aristotel, cuvintele nu sunt nici „adevărate“, nici „false“, pentru că ele nu conțin nici o διαίρεσις „separare, analiză“ și nici o σύνθεσις „îmbinare, sinteză“ a obiectelor pe care le desemnează. Numele, cuvântul (ὄνομα) reprezintă pur și simplu obiectul (πρᾶγμα); o „analiză“ are loc abia în enunțul afirmativ, în care subiectul este asociat cu obiectul pe care expresia lingvistică îl înlocuiește în propoziție: subiectul „este“ predicatul. Abia la nivelul propozițiilor de acest tip putem vorbi despre „adevărat“ sau „fals“; cuvintele ca atare nu admit astfel de judecăți:

> ἔστι δὲ, ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὁτὲ δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ τὸ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· (*Peri hermeneias* 16a, 10 și urm.)

> „După cum în suflet (în conștiință) se găsesc când gânduri lipsite de adevăr sau de falsitate, când unele la care adevărul sau falsitatea sunt prezente în mod necesar, tot așa este și cu limba. Căci falsitatea și adevărul sunt legate (presupun) de

îmbinare (sinteză) și de separare (analiză). Numele și verbele în sine echivalează gândul (conceptul) fără îmbinare și separare, ca de exemplu «om» sau «alb», atunci când nu se adaugă nimic altceva."*

6.2.4.2. Caducitatea problemei despre „dreapta potrivire a numelor"

În lumina acestei descoperiri a lui Aristotel, care fusese deja anunțată la Platon (*cf. supra* 5.5.2), vechea problemă a „dreptei potriviri a numelor" devine definitiv caducă; căci cuvintele, ca și obiectele și conceptele corespunzătoare acestora, precedă stabilirea „adevărului" sau a „falsității". Fie că este vorba de desemnarea unei ființe fabuloase, ca τραγέλαφος „țapo-cerb", sau a unei ființe pe care o considerăm reală, precum ἄνθρωπος „om" – numele (ὀνόματα) nu spun nimic despre existența acestora, atâta timp cât nu apar într-un enunț afirmativ sau negativ (κατάφασις ἢ ἀπόφασις). Același lucru este valabil și pentru ῥήματα (verbe), care, considerate ca atare, semnifică o σύνθεσις (legătură; aici, „predicație"), dar se supun la fel de puțin ca și ὀνόματα judecății „adevăr" sau „fals", dacă nu li se atribuie sau nu li se retrage un subiect:

> ...τὰ ῥήματα ὀνόματα ἐστι καὶ σημαίνει τι [...] ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει. (*Peri hermeneias* 16b, 20 și urm.)
>
> „...verbele sunt nume și semnifică ceva [...] ele nu arată însă dacă acest ceva există sau nu."**

Considerate izolat, verbele sunt doar semne pentru ceva ce poate fi spus despre altceva:

> Καὶ ἀεὶ [...] τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖόν [ἐστιν] (*Peri hermeneias* 16b, 7).
> „și semnifică întotdeauna ceva care este valabil pentru altceva..."***

În lipsa acestui altceva (subiectul), nici verbele nu conțin adevăr sau falsitate.

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit., p. 207: „Și după cum în suflet există gînduri care nu sînt nici adevărate, nici false, ori alăturea de acelea care trebuie să fie ori adevărate, ori false, tot așa este și în vorbire. Căci atît adevărul, cît și eroarea implică numaidecît unire și separație. Numele și verbele, dacă nu li se adaugă nimic, sînt ca niște gînduri nici unite, nici separate; astfel «om» și «alb», ca termeni izolați, nu sînt nici adevărați, nici falși" (n. tr.).

** Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit., p. 210: „Verbele, în sine și pentru sine înseși, sînt nume și au înțelesul acestora; [...] dar așa singure, ele nu arată dacă lucrul există sau nu există" (n. tr.).

*** Pentru comparație, oferim întregul pasaj și în versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit., p. 211: „Un verb este totdeauna un semn a ceva spus despre altceva, adică ceva care aparține unui subiect sau este conținut într-un subiect" (n. tr.).

La fel de inutilă este, după Aristotel, descompunerea cuvintelor cu scopul aflării adevărului (*cf. supra*, discuția respectivă din *Kratylos*). Cuvintele sunt deja unități minimale purtătoare de semnificație, iar părțile lor componente nu reprezintă altceva decât simple sunete (φωνή) lipsite de semnificație (*cf. Peri hermeneias* 16a, 20 și urm., 16b, 6 și urm., 30 și urm.).

Semnificația etimologică a cuvintelor care nu funcționează ca adevărate compuse nu este recunoscută ca semnificație actuală (adică valabilă în uzul actual al limbii). Acest lucru este valabil, de exemplu, pentru componentele ἵππος „cal" sau δῶρον „dar" din numele proprii Κάλλιππος și Θεόδωρος.[24] Aristotel afirmă explicit că numele propriu Κάλλιππος nu trebuie echivalat cu sintagma καλὸς ἵππος „cal frumos".[25] La compusele veritabile, fiecărei părți componente i se recunoaște o semnificație proprie; însă aceasta nu este autonomă și nu se suprapune semnificației pe care elementul respectiv o are atunci când este folosit separat. Într-un compus, nici chiar atunci când acesta este „transparent", nu sunt prezentate în mod explicit analiza și sinteza, care pentru Aristotel reprezintă condiția pentru atribuirea valorii de adevăr (*cf. Peri hermeneias* 16a, 24 și urm.; *Poetica* 1457a, 30 și urm.).

6.2.4.3. Ὄνομα și ῥῆμα înțelese ca „subiect" și „predicat"

În schema noastră, relația (c) corespunde raportului dintre subiect și predicat la nivelul propoziției; aceasta conține „separarea" (analiza) și „îmbinarea" (sinteza), care la Aristotel constituie o condiție pentru a putea vorbi de „adevărat" sau „fals". Adevărul și falsitatea sunt deci proprietăți ale propozițiilor, nu ale cuvintelor. Dar cuvintele țin totuși locul obiectelor. Deci, în sens strict, este valabilă afirmația că Aristotel nu diferențiază între expresiile individuale și cele generale (termeni-individ și termeni-clasă, *cf. supra* 6.1.1); el vorbește, mai exact, despre „obiecte" individuale sau generale.

6.2.4.3.1. Trei clase de „obiecte" predicabile

Aristotel stabilește clar că unele „obiecte" (πράγματα) sunt generale, iar altele, dimpotrivă, individuale:

> Ἐπεὶ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, [...] – ἀνάγκη δ' ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μή, ὁτὲ μὲν τῶν καθόλου τινί, ὁτὲ δὲ τῶν καθ' ἕκαστον. (*Peri hermeneias* 17a, 39 și urm.)

24. [*Cf. Theodor*; *cf.* de asemenea *Philippe*, un nume propriu «tradus» în secolul al XVIII-lea în germană ca *Markhold*, „cel care iubește caii".]

25. *Cf. Peri hermeneias* 16a, 22 și urm., și *Poetica* 1457a, 13 și urm. *Cf.* de asemenea *supra*, discuția din *Kratylos* despre „dreapta potrivire" a numelui *Hermogenes* „din stirpea lui Hermes".

> „Întrucât lucrurile sunt unele generale, altele individuale [...], trebuie deci ca ceea ce se spune să se refere sau să nu se refere la ceva general sau la ceva individual."*

General este ceea ce poate fi spus în legătură cu multe lucruri – ca de exemplu ἄνθρωπος „om" –, particular (individual) este ceea ce nu poate fi spus despre multe lucruri – ca de exemplu Καλλίας.

În *Analytica Priora* (Ἀναλυτικὰ πρότερα, 43a, 20 și urm.), Aristotel împarte obiectele în trei clase:

a) Obiecte care nu pot fi afirmate la modul general despre altele, ca de exemplu *Kleon*, *Kallias* și alte asemenea lucruri sau ființe individuale;
b) Obiecte care pot fi afirmate despre altele, despre care nu se poate afirma însă nimic altceva (Aristotel nu dă nici un exemplu în acest sens, dar are desigur în vedere ceea ce se poate situa la punctul cel mai înalt al piramidei abstractizării, așadar τὸ ὄν, „ceea ce ființează");
c) Obiecte care pot fi afirmate despre altele în general și care, la rândul lor, pot fi atribuite altor obiecte. Astfel, ἄνθρωπος, de exemplu, poate fi afirmat despre Καλλίας – „Kallias este un om"; pe de altă parte, despre ἄνθρωπος poate fi spus altceva – ca de exemplu ζῷον –: „Omul este o viețuitoare". Astfel, apare evident faptul că la Aristotel expresiile pentru subiect și predicat reprezintă substitute pentru obiecte.

6.2.4.3.2. Critica lui Łukasiewicz

În prezentarea, de altfel admirabilă, pe care logicianul polonez Jan Łukasiewicz o face silogisticii lui Aristotel, el aduce câteva observații critice care, la rândul lor, trebuie amendate:

a) În legătură cu prima clasă de obiecte din clasificarea lui Aristotel, el observă că filozoful grec pare să fi uitat

> that a non-universal term need not to be singular, for it may be empty, like the term 'goat-stag' cited by himself a few chapters before.[26,**]

Trebuie să reamintim în acest punct ce am spus despre sensul exemplului τραγέλαφος („goat-stag"): distincția între termenii „lipsiți de conținut" și cei „ne-lipsiți de conținut" este pentru filozoful grec lipsită de sens, întrucât

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit., pp. 216–217: „Unele lucruri sînt universale, altele individuale. [...] Propozițiile noastre enunță în mod necesar că ceva aparține sau nu aparține, fie unui subiect universal, fie unuia individual" (n. tr.).

26. Łukasiewicz ^{2}1958, 4.

** „Că un termen non-universal nu trebuie să fie individual, căci acesta poate fi golit de conținut, precum termenul «țapo-cerb» citat de el câteva capitole mai înainte" (n. tr.).

pentru acesta obiectele sunt, fără distincție, intenționate, „reprezentate".

b) Apoi, în legătură cu a doua clasă, Łukasiewicz observă că ar fi

> not correct to say that individual or singular terms, like 'Callias', cannot be truly predicated of anything else. Aristotle himself gives examples of true propositions with a singular predicate, as 'That white object is Socrates' or 'That which approaches is Callias...'[27,*]

Łukasiewicz nu a observat că Aristotel nu vorbește despre orice predicație, ci doar despre cea universală. Aceasta are forma „Toate A-urile sunt B-uri", respectiv „Dacă toate A-urile sunt B-uri" și semnifică o incluziune într-o clasă: „Toate A-urile aparțin clasei B-urilor." În cazul celorlalte exemple citate de Łukasiewicz, „acest obiect alb este Socrate" sau „cel care vine încoace este Callias" – propoziții care pot fi adevărate doar ocazional, adică în funcție de anumite circumstanțe –, este vorba despre un alt tip de predicație, și anume despre identificare. Faptul că o identificare poate fi fundamentată istoric – întâmplarea face că Sofroniscos era tatăl lui Socrate – nu înseamnă că aceasta este general valabilă.

Mai departe, Łukasiewicz crede de cuviință să-l corecteze pe Aristotel pentru faptul că vorbește mereu despre „lucruri", deși vrea să spună, evident, „expresii", „termeni":

> It is not correct to say that a thing may be predicated of another thing. Things cannot be predicated, because a predicate is a part of a proposition and a proposition is a series of spoken or written words having a certain meaning.[28,**]

Această a doua obiecție este și mai puțin acceptabilă decât prima. Logica lui Aristotel nu se referă la expresiile întâlnite în vorbire, ci chiar la lucruri. Firește, predicația are loc prin intermediul expresiilor limbii, însă ea are în vedere «realitatea». Astfel, „adevărul" și „falsul" există doar în raport cu obiectele; obiectele sunt cele care sunt „separate" și „din nou îmbinate".

27. *Ibid.*, 6.

* „Incorect să spunem că termenii individuali sau singulari, precum «Callias», nu pot fi cu adevărat predicați despre ceva. Aristotel însuși dă exemple de propoziții adevărate cu un predicat singular, precum «Acest obiect alb este Socrate». Sau «Cel care se apropie este Callias»" (n. tr.).

28. *Ibid.*

** „Nu este corect să spunem că un obiect poate fi predicat despre un alt obiect. Lucrurile nu pot fi predicate, deoarece un predicat este o parte a propoziției, iar o propoziție este o serie de cuvinte rostite sau scrise, având un anumit înțeles" (n. tr.).

6.2.4.4. Ce înseamnă ἀποφαντικός? Sensul predicației

Prin διαίρεσις („separare“, „analiză“) trebuie să înțelegem o operațiune care, fără a fi pur lingvistică, se desfășoară în mediul limbii, operațiune prin care o proprietate a obiectului – ca de exemplu proprietatea „verde“ a obiectului „copac“ – este separată formal și apoi contrapusă acestuia. Sinteza (σύνθεσις, „îmbinarea“) este operațiunea prin intermediul căreia proprietatea separată formal de obiect este din nou atribuită acestuia, cu ajutorul copulei „este“:



În această operațiune există posibilitatea unei duble erori: Unui lucru i se poate stabili o proprietate care nu există, sau i se poate atribui o însușire care nu i se potrivește. Acest lucru este valabil atât pentru enunțurile afirmative (κατάφασις), cât și pentru cele negative (ἀπόφασις). Tipul de λόγος care conține analiză (διαίρεσις) și sinteză (σύνθεσις) se numește ἀποφαντικός. Numai un λόγος ἀποφαντικός („enunț apofantic“) pune în evidență existența sau non-existența lucrurilor.

În mod obișnuit, sensul expresiei λόγος ἀποφαντικός este redat prin „vorbire afirmativă“, ceea ce nu este fals, dar nici nu exprimă exact ce vrea să spună Aristotel, adică *logos*-ul „care manifestă“, care face să fie *patent* ceea ce în subiect există în mod *latent*.[29]

„Adevărul“ și „falsul“ nu sunt deci trăsături ale „cuvintelor“, ci ale vorbirii. În *Sofistul*, Platon ajunsese la această concluzie, fără a o argumenta mai precis (*cf. supra* 5.5.2). Această argumentare este oferită pentru prima dată de către Aristotel, cu ajutorul conceptelor διαίρεσις și σύνθεσις. Dar el merge și mai departe pe calea pe care a deschis-o. Pornind de la cele spuse până acum, s-ar putea crea impresia că, sub aspectul posibilității de a admite o valoare de adevăr, Aristotel ar contura o opoziție globală între „limba“ (neactualizată) și „vorbirea“ (actualizată). Acest lucru nu este deloc adevărat. Aristotel pare să fi observat că nu orice tip de „vorbire“ oferă premisa pentru atribuirea valorii de adevăr. În *Peri hermeneias* (17a și urm.) se spune:

> Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός […] ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ᾽ ἐ̓ν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.

29. [Hennigfeld (1994, 90) parafrazează: „a aduce la lumină“.]

„Orice vorbire prezintă semnificație (este semantică) [...]. Dimpotrivă, nu orice vorbire afirmă ceva (este apofantică), ci doar acea vorbire în care există «adevăr» sau «falsitate».“*

Urmează o precizare legată de această idee: cele spuse sunt valabile atât pentru enunțurile afirmative, cât și pentru cele negative. Imediat după aceasta, Aristotel exemplifică faptul că nu orice enunț este „apofantic“ în sensul definit mai înainte:

οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ᾿ οὔτ᾿ ἀληθὴς οὔτε ψευδής. (*Peri hermeneias* 17a, 3 și urm.)

„Aceasta nu se întâmplă cu toate (*scil.*: nu în toate felurile de vorbire există adevăr sau falsitate). Așa de exemplu εὐχὴ («rugăminte, rugăciune, făgăduință») este λόγος («vorbire»), care nu este nici adevărată, nici falsă.“**

Această concluzie a avut consecințe importante asupra dezvoltării de mai târziu a filozofiei limbajului (*cf. infra* 6.3.8.2).

Cercetarea limbajului, în sens strict, se oprește aici. Aristotel declară că celelalte enunțuri non-apofantice țin de retorică și de poetică; totuși, în textele rămase de la filozoful grec nu se găsește nimic despre acest subiect (*cf. infra* 6.3.2).

6.3. Contribuția lui Aristotel la filozofia limbajului: retrospectivă

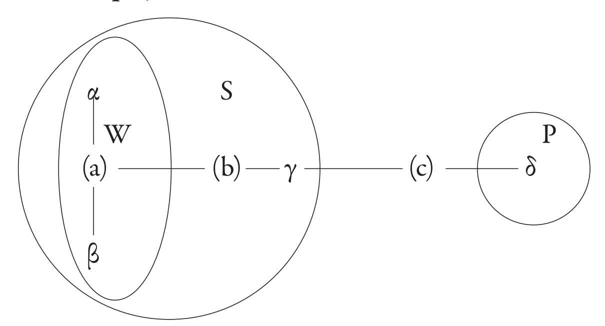
În subcapitolul anterior am oferit o privire sistematică asupra acelor pasaje din scrierile lui Aristotel care pot fi considerate contribuția acestuia în domeniul filozofiei limbajului, deși filozoful a fost interesat de problematica limbajului numai în măsura în care studiul acesteia îi era necesar pentru cercetarea realității «de dincolo de limbaj». Acum vom recapitula încă o dată, pe scurt, soluțiile propuse de Aristotel la problemele clasice ale filozofiei limbajului și le vom comenta din perspectiva consecințelor lor posibile și a celor reale. La sfârșitul capitolului vom schița și o istorie a receptării acestor idei.

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit., p. 213: „Orice vorbire are un înțeles [...]. Totuși, nu orice vorbire este un enunț, ci numai aceea care este adevărată sau falsă“ (n. tr.).

** Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit.: „Astfel, o rugăminte este o vorbire, dar ea nu este nici adevărată, nici falsă“ (n. tr.).

6.3.1. Din nou despre raportul dintre cuvânt (limbaj) și obiect (realitate extralingvistică)

Problema raportului dintre limbaj și realitate, disputată încă de presocratici, primește la Aristotel un nou sens. El vede aici nu o relație simplă, ci una complexă, pe mai multe niveluri. Există mai întâi relația intralingvistică dintre forma cuvântului (φωνή) și conținutul acestuia (πάθημα τῆς ψυχῆς), relație constitutivă a semnului lingvistic (a). Semnul lingvistic ca întreg este implicat într-un al doilea raport, necesar din punct de vedere istoric, cu obiectul (πρᾶγμα) pe care îl poate desemna (b). Până aici este vorba despre o relație nedeterminată sub aspect logic, care pune la dispoziție elementele necesare gândirii și care precedă problema „adevărului" sau a „justeții" gândirii. Această problemă apare abia atunci când este atins un nou nivel de complexitate: semnul lingvistic ca întreg, în calitate de substitut al „lucrului" pe care îl exprimă, poate constitui obiectul unui enunț „apofantic", prin care o proprietate existentă latent în el este separată formal și apoi reatribuită lui prin actul predicației (c). Așadar, o unitate complexă este contrapusă mai întâi unui *relatum* simplu. La nivelul următor, acest *relatum* simplu se deschide către o unitate și mai complexă, care, la rândul ei, este contrapusă unei noi unități. În felul acesta, unitățile simple se îndepărtează de limbaj și se apropie de gândire și de perceperea realității. Acest proces poate fi reprezentat schematic astfel (*cf.*, de asemenea, și schema mai puțin abstractă de la 6.2.1):



Componentele implicate în mod nemijlocit în această structură sunt indicate prin minuscule grecești: α = πάθημα; β = φωνή; γ = πρᾶγμα; δ = ῥῆμα.

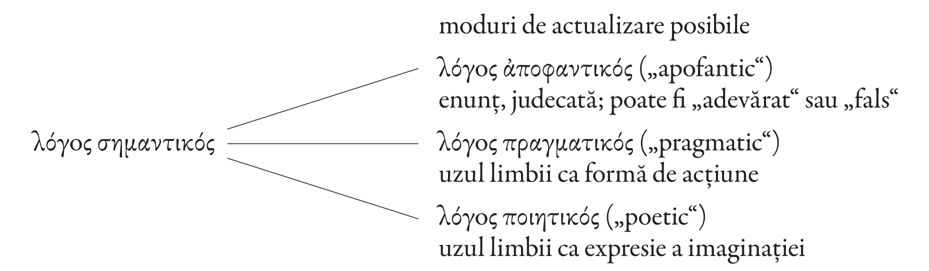
Ca și în schema precedentă, relațiile sunt indicate prin minuscule latine între paranteze: (a) = sunet-semnificație (raport intralingvistic); (b) = cuvânt-obiect (raport logic nedeterminat); (c) = subiect-predicat (raport „apofantic", determinat sub aspect logic).

Unitățile complexe constituite pe baza acestor relații sunt indicate prin majuscule latine: C = cuvânt (ὄνομα); S = subiect; P = predicat.[30] ῾Ρῆμα (δ) reprezintă predicatul, unitate situată la un nivel superior.

Vorbirea „apofantică“ nu trebuie confundată cu vorbirea pur și simplu; ea este o formă a limbii actualizate, printre altele. De aici se poate deduce că pentru Aristotel limbajul nu este produsul gândirii logice, ci această gândire se folosește de limbaj, în măsura în care acesta îi împrumută o anumită formă. Limbajul ca ansamblu, chiar și forma actualizată a acestuia, vorbirea, se poate situa și în afara gândirii raționale.

6.3.2. Modalități de actualizare a lui λόγος σημαντικός

Oricât de importantă ar fi definirea lui λόγος ἀποφαντικός ca acea modalitate a vorbirii care poate fi „adevărată“ sau „falsă“, nu trebuie să uităm că, cel puțin tangențial, Aristotel vorbește despre faptul că există și alte forme ale limbii actualizate care nu pot avea «valoare de adevăr», cu toate că și în cazul lor este vorba de forme ale enunțului semantic (λόγος σημαντικός) văzut *in actu*, de modalități de utilizare a limbii:



Aristotel vorbește explicit doar despre prima dintre posibilitățile de modalizare prezentate aici.

Vom vedea că ulterior, în istoria filozofiei limbajului și în teoria limbajului, înregistrăm eforturi orientate spre o reducere a limbajului la una dintre aceste posibile modalități de actualizare a lui λόγος σημαντικός (*cf. infra* 6.3.8.2).

6.3.3. „Dreapta potrivire a numelor“ și problema definiției

Gândirea lui Aristotel este dominată de încercarea de a respinge ca lipsită de sens vechea problemă a „potrivirii numelor“ și de a arăta că doar o

30. [În alte pasaje din scrierile sale, Aristotel folosește expresii proprii pentru a desemna aceste unități, și anume ὑποκείμενον (lat. *subiectum*) și κατηγορούμενον (lat. *praedicamentum*).]

anumită formă a vorbirii poate fi „adevărată" sau „falsă". Despre relațiile care precedă raportul instituit între subiect și predicat, filozoful grec vorbește mai puțin. Acest lucru este valabil mai ales pentru relația intralingvistică dintre sunet și semnificație (a), definită de fapt doar *ex negativo*: ea este „liberă la modul ideal" în sensul că nu se întemeiază pe o necesitate logică și nu este subordonată unei intenții (μετὰ φαντασίας τινος).[31] Dar cum poate fi această relație caracterizată sub aspect pozitiv? Asupra acestui fapt găsim la Aristotel doar observații izolate:

În cartea Z din *Metafizica*, Aristotel se ocupă de problema definiției și, indirect, ajunge să vorbească și despre nume. Acolo se spune că un tip autonom de existență (un „a-fi-așa") poate fi atribuit doar entităților al căror concept poate constitui obiectul unei definiții. Ceea ce nu este valabil pentru toate conceptele: ἔσται γὰρ ὄνομα ὁτῳοῦν λόγῳ „căci atunci pentru fiecare concept ar trebui să existe un nume analog (adecvat)" (Z 1030a, 8 și urm.). Într-o altă variantă se vorbește chiar despre λόγῳ ταὐτόν „a echivala un nume cu conceptul".

Numele (înțeles aici ca forma cuvântului) este deci adecvat conceptului, însă asta nu înseamnă că el este o definiție (ὁρισμός). O definiție este o propoziție care afirmă ceea ce numele doar semnifică. Pentru a clarifica aceasta, Aristotel dă exemple de propoziții ale căror predicate afirmă ceva corespunzător, care nu constituie însă definiții. „Acest om este alb" se potrivește atunci când se afirmă asta despre un om alb, însă nu exprimă „ce-ul", tipul de existență propriu subiectului „om", ci îi atribuie ceva. (Nu vom lua în considerare alte condiții pentru existența unei definiții; astfel, Aristotel face o diferență între simpla clarificare a conceptului – definiția nominală – și definiția *sensu stricto* – „definiția esenței".)[32]

O definiție *adevărată*, adică o afirmație în care subiectul corespunde predicatului și în care predicatul nu afirmă nimic din ceea ce nu corespunde esenței subiectului, este, după Aristotel, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, enunțarea a ceea ce este subiectul în mod necesar, adică prin natura sa.[33] Astfel, definiția reprezintă dezvoltarea a ceea ce se schițează deja la nivelul numelui fără a fi încă afirmat explicit. Numele însele nu sunt definiții, ele conțin totuși acel „ceva", adică esența lucrurilor; ele nu afirmă această esență, dar o reprezintă. Tocmai aceasta înseamnă σημαίνειν „a semnifica".

Aristotel a arătat și în alte locuri, mai mult sau mai puțin clar, că numele reprezintă „esența" obiectelor pe care le desemnează. Astfel, în *Fizica* (I, 184b),

31. *De anima*, 420b.
32. *Cf. Metafizica*, Z 1030a, 14 și urm.
33. *Cf. ibid.*, 1 și urm.

se spune: [τὰ ὀνόματα] ὅλον γὰρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει „căci [numele] semnifică un întreg într-un mod nedeterminat (nediferențiat)". Diferențierea acestui întreg se produce abia prin definiție, care, în măsura în care afirmă ceva, este un λόγος ἀποφαντικός care include analiza (διαίρεσις) și sinteza (σύνθεσις).

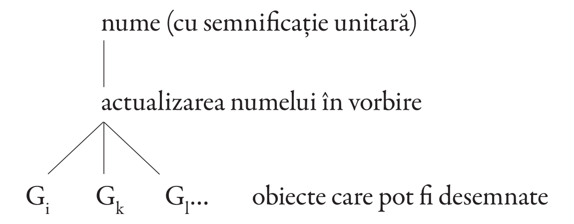
6.3.4. Ὄνομα ca *nomen commune*: semnificație *vs* desemnare

Am spus mereu până acum că numele țin locul obiectelor pe care le desemnează. În unele pasaje, Aristotel vorbește ceva mai precis despre cea de-a doua relație «prelogică» (b), despre raportul dintre ὄνομα și πρᾶγμα. De aici apare în discuție un aspect important al limbii, despre care nu a fost vorba până acum. Imediat după pasajul din *Sophistici elenchi* în care apare ideea că numele sunt folosite de oameni în discuții deoarece lucrurile pe care acestea le reprezintă nu ne stau mereu la dispoziție (*cf. supra* 6.2.3.3), se spune:

> τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπέρανται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματὰ τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοὔνομα τὸ ἓν σημαίνειν. (*Sophistici elenchi* 165a, 11 și urm.)

> „Căci numele și conceptele corespunzătoare sunt limitate la număr, pe când numărul lucrurilor este nelimitat. De aceea, unul și același cuvânt trebuie în mod necesar să desemneze o mulțime de lucruri."*

Așadar, deși numele are o semnificație unitară, el trebuie ca atunci când este actualizat în vorbire să poată fi folosit pentru a desemna un număr nelimitat de obiecte:



Trebuie deci să spunem că semnificația pe care cuvântul o are în limbaj nu coincide cu desemnarea unui obiect prin utilizarea acelui cuvânt în vorbire.

În cartea Γ a *Metafizicii*, Aristotel a arătat și mai clar ce înțelege el prin „unitatea semnificației". Aceasta nu înseamnă că un nume poate avea o singură

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit., p. 270: „Căci cuvintele sînt în număr finit, ca și mulțimea noțiunilor, în timp ce lucrurile sînt nenumărate. De aceea, aceeași noțiune și același cuvînt trebuie să desemneze mai multe lucruri" (n. tr.).

semnificație – el poate avea mai multe –, ci că semnificația adusă în discuție într-un anumit context trebuie să fie unitară. Prin semnificația pe care o are într-o anumită împrejurare, numele se poate raporta numai la un anumit tip de existență, dar nu simultan și la modul de existență opus. Mai departe:

> εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἕν· ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν (λέγω δὲ τὸ ἓν σημαίνειν τοὺτο· εἰ τοῦτ᾽ ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ᾗ τι ἄνθρωπος, τοῦτ᾽ ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι). (*Metafizica* Γ 1006a, 29 și urm.)

> „...dacă cuvântul «om» semnifică ceva, acest ceva poate fi de exemplu «ființă bipedă». Prin «a semnifica ceva» înțeleg următoarele: dacă *om* înseamnă aceasta, atunci, în cazul că ceva este un om, esența sa, faptul de a fi om, constă tocmai în acest lucru.“[34,*]

Semnificația unitară a cuvântului „om“ nu substituie, așadar, pur și simplu clasa oamenilor, ci „faptul-de-a-fi-om“. Ea reprezintă o condiție pentru predicație și deci și pentru includerea în această clasă: dacă unui X i se potrivește „faptul-de-a-fi-om“, atunci trebuie să considerăm că X aparține clasei „om“. Numele semnifică deci esența, o desemnează, dar nu o dezvoltă. El corespunde, astfel, recunoașterii unui mod de a fi unitar, care este propriu unui număr infinit de obiecte („fiinduri“).

6.3.5. Τῶν ἀδιαιρέτων νόησις (*indivisibilium intelligentia*): unitatea semnificației în cadrul intuiției ființei

De ce tip este însă această cunoaștere a modului de ființare a lucrurilor? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să cităm un alt text al lui Aristotel, care până acum a fost menționat doar într-o notă de subsol: *De anima* (Περὶ ψυχῆς). Walter Bröcker, un discipol al lui Heidegger, în prezentarea pe care o face filozofiei lui Aristotel, a atras atenția asupra unui scurt pasaj care merită realmente atenție. Aristotel vorbește acolo despre o

34. [*Cf.* Coseriu 1979, 433, c, unde se citează (în nota 3) o traducere în latină cam obscură, dar fidelă textului, pe care Wilhelm von Moerbeke (cca 1215–1286) a făcut-o la cererea lui Thomas de Aquino: „[Amplius] si homo significat unum, sit hoc animal bipes. Dico autem significare hoc, si hic est homo, si sit aliquid homo, hoc est hominem esse.“]

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Șt. Bezdechi, Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., p. 136: „Tot așa stau lucrurile și dacă cuvîntul *om* înseamnă *un* lucru. Să zicem de pildă că înseamnă *animal biped*. Cînd zic un lucru prin aceasta înțeleg că, dacă cuvîntul *om* are acest sens, atunci orice om trebuie să corespundă acestui sens“ (n. tr.).

operație spirituală pe care o numește „percepere a ceea ce este indivizibil" (τῶν ἀδιαιρέτων νόησις).[35] Această expresie va fi redată mai târziu, de către scolastici, prin *apprehensio simplex* sau *indivisibilium intelligentia*. Conceptul avut în vedere este intuiția, o cunoaștere nemijlocită, bazată pe contemplarea pură. Pasajul sună astfel:

> Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων... (*De anima* 430a, 26 și urm.)
>
> „Această *indivisibilium intelligentia* se află în acele [gânduri] care nu pot fi false; căci falsitatea și adevărul includ deja o legătură (sinteză) a gândurilor (o presupun)."*

Aristotel vorbește aici mai întâi doar despre „fals" și face astfel aluzie *ex negativo* la conceptul corelativ de adevăr. Imediat după aceea, el contrapune *apprehensio simplex*, intuiția indivizibilului, unui alt tip de gândire, care poate fi cu totul falsă (sau, în caz contrar, adevărată).[36] Perceperea celor indivizibile (*indivisibilium intelligentia*) are, astfel, exact aceleași caracteristici ca limba, ca λόγος-ul σημαντικός. Putem deci să presupunem că pentru Aristotel limba, ca organizare preliminară a gândirii raționale, corespunde acestei operații a spiritului, *indivisibilium intelligentia*.

6.3.5.1. O nouă perspectivă asupra λόγος-ului lui Heraclit

Dacă această interpretare este corectă, atunci ea poate pune într-o lumină nouă punctul de plecare al acestui traiect din tradiția filozofiei limbajului, cel al intuirii de către Heraclit a unității dintre limbaj și ființă. Ființa este prezentă în limbaj, dar numai ca ființă dată în mod intuitiv, fără diferențiere, fără dezvoltare și, prin aceasta, și fără „adevăr"; căci adevărul este o proprietate a logos-ului afirmativ, care presupune analiză și sinteză. Pe această bază, fragmentul B1 al lui Heraclit (*cf. supra* 4.1) își poate afla o nouă interpretare:

35. *Cf.* Bröcker ^{2}1957, 169, nota 3.

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui N.I. Ștefănescu, în Aristotel, *Despre suflet*, traducere și note de N.I. Ștefănescu, Editura Aion, Oradea, 1996, p. 73: „Așadar, gândirea celor indivizibile poartă asupra lucrărilor în care nu încape eroare. Dar în acelea în care pot sta laolaltă neadevărul și adevărul, are loc dinainte o sinteză a noțiunilor..." (n. tr.)

36. [*Cf.* Coseriu 1987, 182. Acolo se atrage atenția asupra uneia dintre cele mai importante consecințe ale lui *apprehensio simplex*: Vocabularul primar al unei limbi nu reprezintă denumirea unei realități deja clasificate, el *este* clasificare a realității. *Cf.*, de asemenea, Coseriu 1988, 94.]

oamenii înțeleg ființa nu în același moment în care o percep sub formă de cuvânt și de simplu fapt; căci înțelegerea presupune ceva care o premerge: momentul reflecției, al meditației asupra ființei date în limbaj.

6.3.6. Dimensiunile „obiectivă“ și „intersubiectivă“ ale limbajului la Aristotel

Dacă, așa cum o facem aici, pornim de la ideea existenței unei anumite continuități în evoluția filozofiei limbajului, atunci putem afirma că Aristotel a făcut mari progrese pe drumul schițat de predecesorii săi. Acest lucru este valabil, totuși, doar pentru dimensiunea obiectivă a limbii, pentru raportul subiect–limbaj–obiect (ființă).[37] Pentru Aristotel, limbajul este momentul subiectiv al ființei, al ființei percepute de oameni și delimitate (deci clasificate) în formele de manifestare caracteristice unui anume tip.

Însă, după cum am văzut în al doilea capitol, limbajul are și o dimensiune intersubiectivă, care corespunde caracterului său istorico-social. Limbajul apare și funcționează în dialogul cu celălalt; el presupune că celălalt este recunoscut ca subiect. Această dimensiune intersubiectivă a limbajului nu este mai puțin importantă decât cea obiectivă, care se situează în centrul gândirii aristotelice. Aristotel nu a rezolvat problemele ridicate de dimensiunea intersubiectivă a limbajului, deși nu o dată a formulat întrebările necesare pe această temă. Ca pe toți filozofii greci, și pe el îl preocupă aproape exclusiv raportul dintre limbaj și ființă – iar ființa nu este pentru el ceva istoric. În privința dimensiunii intersubiective a limbajului, Aristotel se mulțumește cu constatarea faptului că limbajul este dat *κατὰ συνθήκην*, adică el vine în întâmpinarea noastră, așa cum îl găsim deja, grație unei tradiții istorice. Filozoful grec nu-și pune problema cauzelor acestui proces. Abia mult mai târziu, gânditori ca Hegel, Dewey sau Heidegger ne vor oferi o fundamentare filozofică a caracterului istorico-social al limbii.

6.3.7. Descoperirea incompletă de către Aristotel a caracterului istoric al limbii: limitarea la semnificanți

A rămas deocamdată nerezolvată întrebarea referitoare la ce e „tradițional“ în limbă, care dintre componentele limbajului sunt legate de anumite comunități istorice și, deci, nu sunt universal valabile. Dacă raportul dintre *ὄνομα* și *πρᾶγμα* este într-adevăr *κατὰ συνθήκην*, atunci putem presupune că

37. *Cf.* schema de la 2.3.1 și nota 6, p. 43.

nu doar formele cuvintelor (semnificanții), ci nici conținuturile cuvintelor (semnificații) nu sunt universal valabile și diferă de la o limbă la alta. Aristotel pare însă să accepte acest lucru doar în privința componentei materiale a cuvintelor.[38] Semnificanții (φωναί; lat. *voces*) sunt diferiți în diversele comunități, întocmai ca literele prin care sunt fixați în scris. Lucrurile însele sunt aceleași peste tot; evident, nu doar ele, ci și conținuturile de conștiință, „afectele sufletești" (παθήματα τῆς ψυχῆς):

> καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά. (*Peri hermeneias* 16a, 6 și urm.)
>
> „Și după cum nu toți dețin aceleași litere, tot așa nici sunetele (formele cuvintelor) nu sunt la toți aceleași. Ceea ce desemnează însă amândouă în primul rând, lucrurile și copiile acestora, conținuturile de conștiință, sunt la toți aceleași."*

După Aristotel, există deci o izomorfie între obiecte și stări de fapt, pe de o parte, și reprezentarea acestora în conștiința umană, pe de altă parte, izomorfie care se reflectă în toate limbile. Prin urmare, limbile individuale ar fi niște inventare de cuvinte care lipesc, pe o realitate segmentată uniform în obiecte și stări de lucruri, «etichetele cu nume», care sună diferit și arată diferit de la o limbă la alta. Această opinie este răspândită până astăzi. Însă faptul că obiectele (sau, mai bine zis, stările de lucruri, pentru că adesea nu este vorba de „obiecte" în sensul obișnuit al cuvântului) sunt, sub aspect obiectiv, aceleași pentru toți nu înseamnă nicidecum că structurarea lingvistică a lumii ar trebui să fie aceeași peste tot.

Aristotel nu a observat caracterul condiționat istoric al semnificației și, prin aceasta, specific fiecărei limbi individuale. Lucrul acesta l-a făcut abia Wilhelm von Humboldt. Pentru a denumi acest fenomen, Humboldt a creat termenul *formă internă*, termen înțeles adesea greșit și mai târziu chiar încărcat cu anumite semnificații ideologice. Cei care s-au apropiat destul de

38. [*Cf.* în volumul de față *Observațiile preliminare* ale lui Jürgen Trabant, pp. 8–9. Concordanța dintre modul în care îl interpretează acesta pe Aristotel și interpretarea profesorului său este chiar mai mare decât spune Trabant; ca unitate autonomă specifică unei limbi, *onoma* se opune lucrurilor doar în mod condiționat.]

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui Mircea Florian, ed. cit., p. 206: „Și apoi, cum nu toți oamenii au aceeași scriere, tot așa nu toți oamenii au aceleași sunete ale vorbirii, pe cînd stările sufletești, pe care sunetele le simbolizează direct, sînt aceleași pentru toți, după cum, la rândul lor, sînt și lucrurile ale căror imagini sînt reprezentările noastre" (n. tr.).

mult de descoperirea faptului că semnificația are un caracter specific fiecărei limbi individuale au fost stoicii. Ei fac o distincție, care la Aristotel nu apare, între νόημα „conținut al conștiinței“ și λεκτόν „conținut al cuvântului“ (*cf. infra* 7.2.3). Această distincție, operată de stoici, a fost mult timp uitată în istoria ulterioară a filozofiei limbajului.[39]

6.3.8. Receptare și consecințe

În cele ce urmează, vom evalua felul în care a fost receptată, de-a lungul istoriei filozofiei, contribuția adusă de Aristotel, într-o anumită măsură indirect, în domeniul filozofiei limbajului. Cum au fost receptate ideile sale? Ce a fost înțeles greșit sau ce a fost răstălmăcit intenționat? Care dintre teoriile sale au avut consecințe? Ce a rămas nevalorificat pentru multă vreme sau, probabil, până astăzi?

6.3.8.1. Recunoașterea caracterului prelogic al limbii

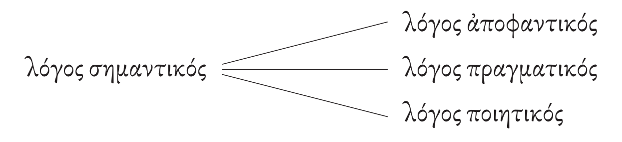
Cel puțin în privința cuvintelor, în istoria filozofiei limbajului a fost menținută ideea că limbajul nu este nici „logic“, nici „ilogic“, ci „prelogic“. Începând din acest moment, problema „dreptei potriviri a numelor“ (ὀρθότης ὀνομάτων) nu a mai fost discutată, sau cel puțin nu a mai apărut în cercetările serioase. Chiar și în filozofia etimologizantă – ca de exemplu în secolul al VII-lea, în lucrarea *Etymologiae* a episcopului Isidor de Sevilla – problema ridicată este alta. Discuția nu mai are în centru „potrivirea“ numelui, ci acel aspect al obiectului denumit care a putut să-l inspire pe cel care a dat numele, în timpul actului denominației. Astfel, dacă am vrea să urmărim acest tip de argumentare, la cuvintele care desemnează „arta“, în diferite limbi, în prim-plan apare un alt aspect: la gr. τέχνη este vorba despre iscusința fabricării, la lat. *ars* – despre aspectul articulat, despre perfecțiunea construcției, la germ. *Kunst* – despre simpla capacitate de a face ceva. Grecescul ἀλήθεια poate fi interpretat ca „neascundere“, lat. *veritas*, ca derivat de la *verus*, ca „verosimilitate“, germ. *Wahrheit*, ca „ceea ce durează și se confirmă“. Cuvintele compuse sau derivatele transparente lasă loc aceluiași tip de speculații. Este ușor de imaginat că cei care au creat denumirile în cazul germ. *Schublade* ‘sertar’ și al corespondentului său din limba franceză, *tiroir*, s-au gândit la aspecte opuse ale mânuirii obiectului respectiv.

39. [Dumarsais, teoretician francez al limbii, atrage atenția în secolul al XVIII-lea asupra faptului că tropii lexicalizați („semnificațiile transferate“) diferă de la o limbă la alta, mai ales atunci când apar în frazeologisme; *cf.* Albrecht 1981.]

Despre o motivare de tip φύσει a limbajului s-a vorbit în filozofia limbajului de mai târziu doar în sens glotogonic. Trebuie să distingem două tipuri de motivație: una cauzală și una finală. Despre primul tip tocmai am discutat; el privește motivele pe care le-a putut avea cel care a denumit un obiect ca să făurească un anumit nume, și nu altul; este vorba despre un fel de etimologie psihologizantă. Dacă, de exemplu, gr. νῆσος „insulă“ poate fi pus în relație cu lat. *nasus*, asta nu vrea să spună că insula *este* un nas, ci că este văzută astfel. Este în joc, așadar, un „ca și cum“, intuiția plastică implicată în atribuirea numelor, capacitatea metaforică internă a unei limbi. În ceea ce privește al doilea tip de motivație, motivația finală, aceasta se referă la întrebarea dacă forma unui cuvânt este potrivită pentru a imita sau cel puțin pentru a simboliza obiectul desemnat. Astfel, s-ar putea susține că termenul francez *sombre* se potrivește mult mai bine trăsăturii pe care o desemnează decât echivalentul său german *finster*, care are o sonoritate mult prea luminoasă. În cazul fr. *nuit* și *jour*, poetul Stéphane Mallarmé găsea nepotrivit faptul că timbrul sonor al acestor cuvinte ar fi «inversat»: *jour* sună întunecat, iar *nuit*, dimpotrivă, are un timbru luminos (*cf. supra* 5.4.2.3 și nota 35, p. 88). În această a doua privință, și anume aceea a funcției icastice a semnului lingvistic, este absolut utilă reluarea discuției începute în *Kratylos*.

6.3.8.2. Reducerea ulterioară a lui λόγος σημαντικός la una dintre modalitățile sale

Am văzut că Aristotel intuiește existența diverselor modalități de actualizare a enunțului semantic — λόγος σημαντικός (*cf. supra* 6.3.2):



Dintre aceste modalități, doar prima este discutată în amănunt, celelalte două fiind enunțate doar în treacăt. Vom încerca să aflăm acum dacă, anume când și în ce măsură s-a încercat, în istoria filozofiei limbajului de după Aristotel, reducerea limbajului ca ansamblu la una dintre modalitățile lui de realizare menționate.

O reducere a limbajului la λόγος ἀποφαντικός nu a fost întreprinsă – cel puțin nu în ceea ce privește domeniul strict al filozofiei. Există însă două discipline științifice în care aceste tendințe pot fi puse în evidență.

a) În teoria gramaticală se afirmă tendința de a explica funcțiile limbajului prin categorii logice. Astfel, pentru caracterizarea tipurilor de cuvinte și

a unor funcții gramaticale elementare se face apel la categorii care își au originea în teoria categoriilor de la Aristotel: substantivul → substanță; adjectivul → calitate; prepoziția → relație; verbul → timp (*cf.* germ. *Zeitwort*); activ și pasiv (*genus verbi*, *vox*) → activitate (*actio*) și pasivitate (*passio*) etc. Funcțiile specifice cazurilor, ca de exemplu cele ale genitivului latinesc, au fost încă de timpuriu croite potrivit unor situații concrete de utilizare. În acest scop, desemnarea cazului se face cu ajutorul unui termen adăugat: *invidia Caesaris* are valoare de *Genitivus subiectivus* dacă din context reiese că Caesar este invidios pe altcineva, dar de *Genitivus obiectivus* atunci când este evident că altcineva îl invidiază pe Caesar; *nihili esse* „a nu avea nici o valoare“ contează ca un *Genitivus pretii* etc. Tot genitivul este util ca auxiliar în traducere, atunci când adevărata funcție din limbă este greu de precizat. Acest procedeu nu cunoaște, de altfel, limitări naturale; întotdeauna se poate descoperi un caz concret în care genitivul desemnează o relație pentru care încă nu există o denumire potrivită.

b) În precizările pozitiviste ale logicii se ajunge, de asemenea, la o reducere (de cele mai multe ori operată tacit) a limbajului la „*logos*-ul afirmativ“. Această reducere apare mai ales sub forma argumentelor *ex negativo*. Limbajul natural, se spune, este prea nedeterminat și incoerent pentru a-și îndeplini adevărata sa misiune, iar „insuficiențele“ sale trebuie descoperite și corectate. Primele semne ale acestui tip de reducție, care apare mai ales sub forma „criticii limbii“, se găsesc deja la un gânditor deloc pozitivist, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), în eforturile sale de a construi o limbă logică universală. Mai târziu, acest tip de reducție apare, într-o formă mult mai pronunțată, la gânditori ca Gottlob Frege (1848–1925), Bertrand Russell (1872–1970), Hans Reichenbach (1891–1953) și Rudolf Carnap (1891–1970).

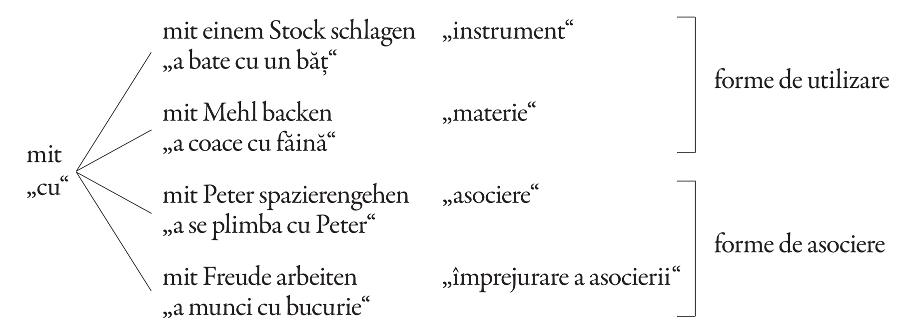
În istoria filozofiei limbajului, această formă de reducție apare doar la autori de rangul al doilea, ca de exemplu Fritz Mauthner (1849–1923). Ceea ce el numește „critică a limbii“[40] este la fel de inadecvat ca și propunerea unui istoric care ar deplânge falsificarea faptelor istorice într-un roman de aventuri captivant.

Toate aceste forme de critică a limbajului întemeiate pe o reducție, operată tacit, a enunțului semantic (λόγος σημαντικός) la enunțul afirmativ (λόγος ἀποφαντικός) sunt interesante pentru istoria filozofiei limbajului

40. *Cf.* Mauthner 1923.

doar sub aspect negativ: ele arată că limbile „naturale“ nu sunt tocmai ceea ce spun că ar fi autorii menționați, adică limbi artificiale construite logic.

În lingvistică, aceeași problemă apare atunci când, în analiza limbilor naturale, sunt implicate asemenea limbi-model, artificial construite. Modelele de acest tip sunt, desigur, utile, atunci când sunt construite cu un scop corect, și anume pentru organizarea limbilor naturale astfel încât acestea să corespundă necesităților logicii. De cele mai multe ori însă, limbile-model nu sunt antrenate în atingerea acestui scop practic, ci în scopul teoretic opus: să contribuie la dezvăluirea structurilor «reale», „de profunzime“, ale limbilor naturale. Modul de operare judicios și, respectiv, cel lipsit de sens vor fi ilustrate în acest domeniu prin analiza funcțiilor prepoziției germane *mit* „cu“.



O asemenea analiză este judicioasă numai dacă, pornind de la funcția lingvistică, duce la tipuri de utilizare particulare, dar este lipsită de sens atunci când se consideră, invers, că tipurile particulare de utilizare stau la baza funcției lingvistice. Așadar, corect nu este să spunem «semnificația lui *mit* din structura de suprafață reprezintă semnificații diverse în structura de adâncime, ca de exemplu „instrument“, „substanță“, „asociere“, „circumstanță“», ci, invers, «semnificația lui *mit* cunoaște diverse precizări, în funcție de context». „Structura de adâncime“ – dacă vrem neapărat să folosim acest termen – este funcția lingvistică a prepoziției, nu relațiile care rezultă din contextele specifice în care aceasta este utilizată. Adesea nu este ușor să parafrazezi corespunzător semnificația lingvistică întemeiată pe diversele cazuri concrete de utilizare a unui cuvânt. În cazul germ. *mit*, ne-am putea gândi la „und X ist dabei“ („și X este prezent“): *Ich schlage, ich backe, ich gehe spazieren, ich arbeite* und X (= *ein Stock*, *Mehl*, *Peter*, *Freude*) ist dabei – *lovesc*, *coc, mă plimb, lucrez* și X (= un băț, făină, Petru, bucurie) este prezent –. Relațiile desemnate în mod concret rezultă din cunoașterea lucrurilor. Pot lovi sau mă pot plimba cu un băț, la nevoie pot chiar munci cu un băț, însă nu pot coace

cu el. Desigur, pot *bate* pe cineva *cu Peter*, în cazul în care bastonul meu se numește așa, sau pot *bate cu bucurie*, în cazul în care caracterul meu lasă de dorit.[41] Felul în care trebuie interpretată semnificația generală „și X este prezent“ depinde de circumstanțele utilizării lui *mit*.

Abia în urma analizei, semnificația lingvistică – care, având în vedere actul concret al desemnării unei stări de lucruri, reprezintă doar o posibilitate – poate fi proiectată asupra realității extralingvistice. Apoi, prin comparație cu alte limbi, vom constata că «domeniile de utilizare» ale semnificațiilor din limbile individuale se suprapun doar rareori. Semnificația germ. *mit* nu corespunde în latină vreunei intuiții unitare, unei *apprehensio simplex*. Este adevărat că „formele asocierii“ sunt acoperite în latină prin *cum*: *cum uxore redire* „a se întoarce cu nevasta“, *summa cum laude*; *cum tempore* etc. Însă „formele utilizării“ se situează doar parțial în domeniul de utilizare al lui *cum*; mai frecvent, acestea cad în sfera ablativului: *fundis*, *sagittis reliquisque telis pugnare* „a lupta cu praștiile, cu săgețile și cu celelalte arme de aruncat“; *navem militibus complere* „a echipa o navă cu soldați“ etc. Pe de altă parte, funcțiile prepoziției *cum*[42] și ale ablativului latinesc depășesc cu mult domeniul de utilizare al germ. *mit*.

Corespondențe de acest tip se pot găsi și în interiorul uneia și aceleiași limbi; în loc de *cu* un băț, *cu* făină, *cu* Petru, *cu* bucurie putem spune *cu ajutorul* unui băț, *utilizând* făină, *împreună* cu Petru, *cuprins de* bucurie sau chiar *bucuros*. Asta nu înseamnă că toate aceste semnificații ar coincide cu cele ale prepoziției „cu“, ci că fiecare limbă își poate fi propriul metalimbaj. Funcțiile din orice limbă pot fi analizate chiar cu ajutorul limbii respective. În afară de aceasta, exemplele mai arată că în paradigma prepozițiilor – sau într-un anumit punct al acestei paradigme – o limbă poate cunoaște diferențieri pe care nu le regăsește în alte paradigme. Sintagma *cu X* nu pornește de la aceeași semnificație de bază ca parafraza sa „prin utilizarea lui X ca instrument“. Cele două expresii corespund unor intuiții diferite ale realității. Doar dacă realitatea lingvistică desemnată este considerată semnificație de bază (sau, cu un termen mai tehnic, „structură de adâncime“) putem spune că un termen și toate parafrazele sale au ca punct de plecare o semnificație comună, dar în felul acesta conceptele „semnificație de bază“ sau „structură de adâncime“ își pierd orice relevanță din punctul de vedere al științei și al filozofiei limbajului.

41. *Cf.* Coseriu 1970, 14 și urm.

42. [*Cum* în calitate de conjuncție nu a fost luat aici în considerare, lucru care nu este de la sine înțeles, ci ar trebui justificat.]

Cea de-a doua reducție constă în faptul că adevărata esență a limbajului este văzută în enunțul pragmatic (λόγος πραγματικός). Această formă de reducție trebuie considerată o abatere de la curentul principal de opinie din istoria filozofiei limbajului. Ea începe cu Francis Bacon (*cf. infra* 6), este continuată de empiriștii John Locke (1632–1704), George Berkeley (1685–1753), David Hume (1711–1776) și alții și apare apoi, într-un alt context din istoria spirituală a umanității, la Henri Bergson (1859–1941) și Guido Calogero (1904–1986) – la cel din urmă, ca reacție nemijlocită față de Croce (*cf. infra*). Acest tip de reducție se bazează pe intuiția, corectă de altfel, a ceea ce a fost desemnat aici prin termenul „alteritate" (*cf. supra* 2.3.1); este vorba de comunicarea *cu* celălalt („a se comunica cuiva"), ceea ce nu trebuie confundat cu sensul obișnuit al termenului *comunicare* („a împărtăși ceva cuiva") – această formă banală de comunicare ține de sfera praxisului și nu are nimic de a face cu esența limbii. Comunicarea cu celălalt se fundamentează nemijlocit pe funcția intersubiectivă a limbajului și îi este deci constitutivă. Acolo unde acest „a-se-comunica-celuilalt" lipsește avem de a face probabil cu „artă", însă nu cu „limbaj".[43] Bazele înțelegerii acestui tip de „comunicare" au fost puse de Hegel, care caracterizează limbajul drept „existență a sinelui pur ca sine"; în el, „*singularitatea care ființează pentru sine* a conștiinței de sine ca atare trece în existență, așa încât ea ființează pentru celălalt".[44] Vom reveni asupra acestui punct mult mai târziu.

A treia reducție constă în considerarea enunțului poetic (λόγος ποιητικός) ca manifestare a esenței limbajului. Această concepție rezultă, în linii mari, din identificarea limbajului cu poezia sau cu arta în general, identificare ce se conturează în scrierile lui Giambattista Vico (1668–1744), filozof al limbajului napolitan, poate fi apoi identificată în scrierile despre limbaj ale lui Herder, Hegel și Heidegger și apare *expressis verbis* la Benedetto Croce (*cf. supra* 2.3.2 și nota 10, p. 45). Vom vedea mai târziu dacă acest al treilea tip de reducție este sau nu comparabil cu celelalte două.

S-au păstrat deci, până astăzi, patru modalități de determinare a esenței limbajului – care în unele puncte se exclud, iar în altele se suprapun – în direcția schițată de Aristotel:

a) limbajul ca instanță „nedeterminată", care precedă gândirea și care oferă baza pentru toate activitățile spiritului;
b) limbajul ca produs al gândirii raționale;
c) limbajul ca produs al spiritului practic, ca instrument de acțiune;
d) limbajul ca poezie, ca artă.

43. *Cf.* Coseriu 1994, 82 și urm.
44. *Phänomenologie des Geistes*, cap. VI, B. I. a.; *cf.* Hegel 1807/1970, 376.

6.3.8.3. Expresie și conținut în semnul lingvistic

Aristotel vorbește explicit despre existența unui raport între forma cuvântului (φωνή) și conținutul său (πάθημα τῆς ψυχῆς), dar fără să ofere indicații mai precise. Filozoful grec abordează această problemă atât de tangențial și de sporadic, încât, dacă dorim să primim o explicație satisfăcătoare, trebuie să o «citim printre rânduri». În istoria ulterioară a filozofiei limbajului, succintele afirmații ale lui Aristotel despre acest subiect rămân multă vreme fără consecințe și fără ecou. Discuția este reluată abia mult mai târziu, în contextul încercării de determinare a dimensiunii obiective a limbii. Toate explicațiile pe marginea acestui raport au rămas insuficiente până astăzi, în sensul că nu justifică în egală măsură cele două dimensiuni ale limbii, raportul „om–limbaj–ființă", pe de o parte, și raportul „om–limbaj–om", de cealaltă parte.

6.3.8.4. Statutul conținuturilor semnelor lingvistice (παθήματα τῆς ψυχῆς)

Odată cu succintele observații ale lui Aristotel pe marginea raportului dintre sunet și semnificație, este dat uitării aproape în totalitate și statutul pe care el l-a atribuit conținuturilor lingvistice. În termeni moderni, am putea spune că Aristotel susține o concepție „psihologizantă"; pentru el, semnificațiile sunt „afecte ale sufletului", conținuturi ale conștiinței. Denumirea pentru conținutul semnului lingvistic este păstrată, după cum vom vedea, sub diverse forme echivalente, până după perioada scolastică. La Sfântul Augustin *dicibile* apare ca „ceva ce simte sufletul și care este păstrat în suflet"; Thomas de Aquino vorbește, în legătură cu semnele pe care le folosesc oamenii, despre *conceptiones intellectus*, și chiar filozoful empirist John Locke ne asigură că cuvintele (= formele cuvintelor) sunt semne ale ideilor:[45]

> ... it was further necessary that he [man] should be able to use the sounds as signs of internal conceptions, and to make them stand as marks for the ideas within his own mind...[46,*]

45. *Cf. infra*, capitolele despre Sfântul Augustin, despre filozofia limbajului în Evul Mediu și despre filozofii empiriști.

46. *An Essay Concerning Human Understanding*, Book Three, chap. I, 2 (= Locke 1690/1975).

* „...mai era necesar ca omul să fie în stare să folosească aceste sunete drept semne ale concepțiilor sale lăuntrice și să facă din ele semne ale ideilor din mintea sa...", versiune românească de Teodor Voiculescu, în John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, Editura Științifică, București, 1961, p. 7 (n. tr.).

Însă, cum afectele sufletești (παθήματα) trebuie să corespundă în mod nemijlocit lucrurilor, Locke consideră, în consecință, că formele cuvintelor constituie semne pentru obiecte și stări de lucruri. Antoine Arnauld și Pierre Nicole, autorii *Logicii de la Port-Royal*, par să facă un pas în direcția ideii de autonomie a semnului lingvistic ca întreg în raport cu obiectele din realitatea extralingvistică, atunci când afirmă: „Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée."[47] Abia la Hegel semnificația primește statut autonom.

În lingvistică, afirmarea cea mai categorică a faptului că nu doar formele cuvintelor, ci și conținuturile acestora au un caracter specific fiecărei limbi în parte o găsim la Wilhelm von Humboldt, care afirmă cu obstinație că limbile se deosebesc între ele nu doar sub aspectul „formei externe", ci și sub cel al „formei interne" și subliniază faptul că filozofii antici nu au observat aceste diferențe ale „formei interne":

> Sie [*scil.* opinia că între limbi ar exista doar o „diversitate sonoră"] war vermutlich, wird sie auch nirgends ausdrücklich ausgesprochen, bei den Alten die vorherrschende. Sonst würden aus der Tiefe ihrer Philosophie andere Ideen über die Natur der Sprache, nicht bloss über die logische und grammatische Form der Rede, hervorgegangen seyn, ihre Wissbegierde würde mehr fremden Sprachstoff zusammengetragen, und ihr bewunderungswürdiger Scharfsinn ihn bearbeitet haben.[48]

> „Ea [opinia că între limbi ar exista doar o «diversitate sonoră»] a fost probabil la cei vechi dominantă, chiar dacă nu a fost niciodată exprimată explicit. Altfel, din profunzimea filozofiei lor ar fi izvorât alte idei despre natura limbajului, și nu doar despre forma logică și gramaticală a vorbirii, dorința lor de cunoaștere ar fi adunat mai multă substanță din alte limbi, iar admirabila lor ingeniozitate ar fi supus-o prelucrării."

Modele ale semnului lingvistic în care semnificația apare ca o componentă de sine stătătoare au conceput – inspirați probabil de Hegel – lingviștii ruși Filipp Fedorovič Fortunatov (1848–1914), Viktor Karlovič Požezinskij (pol. Porzeziński; 1870–1929) și indo-europenistul genovez Ferdinand de Saussure (1857–1913).

47. [Această frază apare abia în ediția a doua, din 1685; în prima ediție lipsește întreg capitolul din care face parte; *cf.* Coseriu 1967, 94 și urm. *Cf.*, de asemenea, Saussure (1916/1971), 98: „Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image accoustique."]

48. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, Erster Abschnitt, 7 (= Humboldt 1829/1963, 153).

6.3.8.5. Interpretări ulterioare ale sintagmei κατὰ συνθήκην

Istoria interpretării expresiei aristotelice κατὰ συνθήκην reprezintă un «capitol în sine», în sensul obișnuit al cuvântului. De aceea, subcapitolul de față va fi și el destul de întins și va cuprinde mai multe părți.

Interpretarea acestei expresii a fost deplasată repede în direcția unei problematici glotogonice; curând după moartea lui Aristotel, expresia κατὰ συνθήκην a fost raportată la apariția limbajului, respectiv a cuvintelor – limbajul și-ar avea originea într-un fel de convenție explicită. Se pierde în mare măsură înțelegerea istoricității inerente a limbajului; aceasta nu mai este interpretată, ca la Aristotel, ca o caracteristică esențială a limbii, ci ca un *factum* care intervine în momentul apariției unui cuvânt. Crearea limbii, chiar dacă se petrece mereu în mod spontan în actul vorbirii prin transformarea a ceea ce există deja, este totuși legată de societățile umane, care o preiau și o transmit mai departe; în asta constă istoricitatea limbii, și nu e nevoie de nici o convenție explicită. Înțelegerea corectă a sensului expresiei aristotelice apare doar sporadic în lunga istorie a interpretării, ca de exemplu la Thomas de Aquino.

6.3.8.5.1. Thomas de Aquino

În comentariul său *In libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, Thomas de Aquino (1225–1274), cel mai important teolog și filozof din Evul Mediu, spune explicit că rădăcinile limbajului se află în natura socială a oamenilor sau, mai exact, că limbajul e același lucru cu natura socială a omului:

> Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter *politicum* et *sociale*, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent.[49]

> „Dacă totuși omul ar fi prin natura sa o ființă solitară [nesociabilă], i-ar fi de ajuns impresiile sufletești, prin intermediul cărora el este influențat de lucruri pentru a primi în sine cunoștințe despre acestea; însă, fiindcă omul este o ființă *politică* și *socială*, a fost nevoie ca ideile unuia să fie făcute cunoscute și celorlalți oameni, iar acest lucru s-a realizat cu ajutorul vocii; și de aceea a fost nevoie ca sunetele să fie înzestrate cu semnificație, pentru ca oamenii să poată trăi împreună."

Expresia *secundum placitum*, care după Boethius reprezintă traducerea comună pentru κατὰ συνθήκην, nu este interpretată de Thomas de Aquino

49. Liber I; Cap. I; Lectio II; Paragraphus 2 (= Tomas de Aquino 1955, 10).

în sensul de „prin acord“; el parafrazează expresia respectivă mai degrabă în felul următor: *secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem*,[50] „conform unei instituții omenești provenite din bunul-plac al oamenilor“. Și continuă:

> Et per hoc differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium.[51]

> „Și prin aceasta se deosebește numele de sunetele care exprimă ceva prin natura lor, precum gemetele bolnavilor sau urletele animalelor lipsite de rațiune.“

Ceva mai târziu, filozoful se întoarce, într-un alt context argumentativ, la *secundum placitum*:

> ...nomen significat secundum placitum, quia nullum nomen est naturaliter. Ex hoc enim est nomen, quod significat: non autem significat naturaliter, sed ex institutione. Et hoc est quod subdit [...]: *Sed quando fit nota* [ἀλλ᾽ ὅταν γένηται σύμβολον],[52] id est quando imponitur ad significandum.[53]

> „Numele semnifică ceva pe baza unei instituții omenești, fiindcă nici un nume nu este dat de la natură. Numele există tocmai pentru că semnifică ceva; însă nu semnifică prin natura sa, ci conform unei instituții. Și asta adaugă el [Aristotel] ca explicație: *Dar abia atunci când devine semn* [simbol], adică atunci când este făcut să semnifice [să exprime o semnificație].“

În comentariul său, Thomas de Aquino exprimă clar ideea că are în vedere intenționalitatea, nu convenția. În afară de asta, să mai amintim încă o dată că *naturaliter* „prin natură“ se referă nu la natura lucrurilor, ci la natura semnelor (*voces*).

Interpretarea lui Thomas de Aquino merge dincolo de ceea ce putem citi la Aristotel, dar se menține strict în câmpul conceptelor aristotelice și surprinde corect sensul pasajului comentat.

Însă nu aceasta este regula în lunga istorie a receptării lui Aristotel. Mult mai des, problema este deviată spre chestiunea glotogonică. Expresia κατὰ συνθήκην nu este înțeleasă în sensul că limbajul funcționează pe baza unei instituții istorice, în măsura în care este legat de o societate omenească, ci este pusă în legătură cu apariția limbajului. Acest lucru – *mutatis mutandis* – conduce la o revenire la vechea teză νόμῳ, așa cum se vede la Ammonios, primul comentator al lucrării Περὶ ἑρμηνείας.

50. *Ibid.*, Lectio IV, Paragraphus 6.
51. *Ibid.*
52. Περὶ ἑρμηνείας, 16a, 27; *cf. supra* 6.2.2.1.
53. *Ibid.*, Paragraphus 11.

6.3.8.5.2. Ammonios (Ammonius)

În comentariul său la *Peri hermeneias*, apărut în Alexandria pe la sfârșitul secolului al V-lea d.Hr. – este vorba, probabil, despre notițe de curs ale discipolilor săi –, Ammonios subliniază mai întâi caracterul intențional al semnului lingvistic; după el, ar exista o diferență între imitație, care se întemeiază pe asemănarea cu lucrul însuși, și folosirea unui semn sau simbol:

> τὸ δὲ γὰρ σύμβολον ἤτοι σημεῖον (ἀμφοτέρως γὰρ αὐτὸ ὁ φιλόσοφος ὀνομάζει) τὸ ὅλον ἐφ' ἡμῖν ἔχει, ἅτε καὶ ἐκ μόνης ὑφιστάμενον τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας.[54]
>
> „Dimpotrivă, semnul sau simbolul (căci filozoful folosește ambele expresii pentru aceasta) se află în întregime în noi, căci este exclusiv un produs al invenției noastre."*

După câteva pagini, pe parcursul comentariului detaliat la *Peri hermeneías* 16a, 19–20, Ammonius echivalează sintagma κατὰ συνθήκην cu vechiul termen θέσει „prin acord": „τὸ κατὰ συνθήκην ταὐτόν σημαῖνον τῷ θέσει"[55] și vorbește chiar despre un acord al grecilor de a da anumite nume anumitor lucruri:

> συνέθετο γὰρ πρὸς ἀλλήλους Ἕλληνες μὲν τοῖσδε τοῖς ὀνόμασι τὰ πράγματα καλεῖν.
>
> „Astfel grecii s-au înțeles să denumească lucrurile cu aceleași nume."**

6.3.8.5.3. De la Boethius la scolastica târzie

O concepție asemănătoare ilustrează, într-o epocă târzie, filozoful roman Anicius Manlius Severinus Boethius (cca 480–525), care a devenit celebru prin scrierea *De consolatione philosophiae*, compusă în închisoare. Traducerea sa comentată la *Peri hermeneias* are la bază alte comentarii anterioare, nu în ultimul rând pe cel al lui Ammonius. Boethius redă κατὰ συνθήκην prin *secundum placitum* și explică această sintagmă astfel:

54. Cap. 1, B 20 (*cf.* Ammonius 1961; textul grecesc după Scarpat 1950, 84 și urm.).

* Spre comparație, oferim și versiunea românească existentă: „...pe când simbolul sau semnul (căci filozoful numește un același lucru prin ambele) ne revine în întregime ca subzistând prin simpla noastră cugetare", în Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul* Despre interpretare *al lui Aristotel, însoțit de textul comentat*, traducere, cuvânt înainte, note și comentariu de Constantin Noica, Editura Academiei, București, 1971, p. 53 (n. tr.).

55. *Ibid.*, B 30; *cf.* Ammonius 1961, 59: „«secundum confictionem», idem significans ei quod positione."

** Spre comparație, oferim și versiunea românească a lui Constantin Noica, ed. cit., p. 65: „...Elinii s-au învoit între ei să denumească lucrurile cu aceste nume" (n. tr.).

secundum placitum vero adiunctum est, quoniam nullum nomen natura significat, sed secundum placitum ponentis constituentisque voluntatem.

„«*secundum placitum*» s-a adăugat deoarece nici un nume nu semnifică prin natura lui, ci potrivit bunului-plac al celui ce dă numele și voinței celui ce îl creează.“

Și ceva mai încolo:

secundum placitum vero est, quod secundum quandam positionem placitumque ponentis aptatur.[56]

„«*secundum placitum*» înseamnă într-adevăr că [numele] este adaptat potrivit poziției și bunului plac al celui ce dă numele.“

Adaosul *secundum placitum* ar trebui deci să exprime ideea că un nume semnifică nu potrivit naturii sale, ci potrivit deciziei libere și bunului-plac al „dătătorului de nume“. Boethius nu aplică, așadar, această expresie la tradiția care face ca numele să fie transmise din generație în generație, ci la actul atribuirii numelor.

Această interpretare caracteristică perioadei romane târzii și celei creștine timpurii se regăsește – cu excepția lui Thomas de Aquino – și în Scolastică. Deși scolasticii întrebuințează diverse expresii echivalente pentru κατὰ συνθήκην (Abelard folosește *institutio*, Petrus Hispanus – *ad placitum*, Guilelmus de Moerbeke, în versiunea pe care a dat-o la lucrarea lui Ammonios, utilizează *secundum confictionem*), interpretarea nu se schimbă aproape deloc. Johannes a Sancto Thoma (João de São Tomás, 1589–1644), portughez cu descendență parțial flamandă și unul dintre ultimii reprezentanți semnificativi ai scolasticii, urmează, în încercarea sa de a explica termenul respectiv, tot interpretarea lui Boethius:

Signum ad placitum, quod repraesentat aliud ex impositione voluntatis.[57,*]

Și în alt pasaj:

...voces significant ex conceptu imponentis, ut a quo suspiciunt significationem et impositionem...[58,**]

56. Citat după Pagliaro 1957, 274 și urm.

57. Citat după Herculano de Carvalho 1961, 168 (= Prima Pars Artis Logicae, Caput II, pp. 9b–10a).

* „*Signum ad placitum,* deoarece reprezintă altceva prin impunerea voinței.“

58. Citat după *ibid.*, 169 (= *Ibid.*, *Questiones disputandae*, p. 107a) (n. tr.).

** „...cuvintele semnifică prin intermediul gândului celui care dă nume, așa încât ele primesc de la acesta semnificație și convenție“ (n. tr.).

Și aici se vorbește exclusiv despre actul „instituirii“ numelui, care depinde de voința liberă a celui care atribuie numele.

6.3.8.5.4. Leibniz și Wolff

Și primii reprezentanți ai Iluminismului german, Gottfried Wilhelm Leibniz (*cf. infra* 6.3.8.2) și Christian Wolff (1679–1754), continuă această tradiție exegetică, de care însă se și desprind parțial. Astfel, în scrierea lui Leibniz *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, care reprezintă un fel de replică la lucrarea *Essay concerning Human Understanding* (1690) a lui John Locke, într-un pasaj în care Philalète, unul dintre cei doi protagoniști ai dialogului, se referă pe scurt la opinia lui Locke:

> Maintenant, les mots étant employés par les hommes pour être signes de leurs idées, on peut demander d'abord comment ces mots y ont été déterminés; et l'on convient que c'est [...] par une *institution arbitraire* en vertu de laquelle un tel mot a été volontairement le signe d'une telle idée.[59,*]

La aceasta Théophile, care reprezintă în dialog poziția lui Leibniz, răspunde:

> Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles et partout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (*ex instituto*) et il est vrai qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle.[60,**]

Principiul arbitrarității este prezentat aici drept o concepție veche, curentă în mediul școlar, și se amintește, în același timp, că determinarea cu adevărat importantă a semnului lingvistic este de natură negativă; acesta nu este „natural“, deci nu este determinat cauzal.

Același lucru este susținut de Christian Wolff; în scrierea *Vernünfftige[n] Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719), el diferențiază – ca mulți înaintea lui – semnele „naturale“ de cele „nemotivate“ și subliniază caracterul arbitrar al celor din urmă:

59. *Nouveaux essais*, livre III, chap. II; *cf.* Leibniz 1765/1966, 239.

* „Cuvintele fiind folosite de către oameni pentru a fi semne ideilor lor, se poate pune în primă instanță întrebarea legată de modul în care au fost determinate aceste cuvinte; și se acceptă faptul că [...] printr-o *instituire arbitrară*, în virtutea căreia un anume cuvânt a fost în mod deliberat semnul unei anumite idei“, în G.W. Leibniz, *Noi eseuri* asupra *intelectului omenesc*, traducere de Marius Tianu, control științific și note de Adrian Niță, studiu introductiv de Mircea Flonta, Editura All, București, 2003, p. 193 (n. tr.).

60. *Ibid.*; *cf.*, de asemenea, Coseriu 1967, 99 și urm.

** „Știu că se obișnuiește să se spună în școli și peste tot că semnificațiile cuvintelor sunt arbitrare (*ex instituto*) și este adevărat că nu sunt determinate de o necesitate naturală.“, *ibidem*, p. 193 (n. tr.).

> Die Wörter gehören unter die willkührliche Zeichen [...]; denn daß ein Wort und ein Begrif mit einander zugleich zugegen sind, oder eines von beyden auf das andere erfolget, beruhet auf unserem Willkühr.[61,*]

Imediat după aceasta însă, este scos în evidență aspectul negativ, și anume caracterul non-necesar al raportului dintre „lucruri“ și „nume“:

> Nehmlich diejenigen, welche die Wörter erst erdacht, haben nach ihrem Gefallen denen Arten und Geschlechtern der für sich und durch andere bestehenden Dinge Nahmen aufgeleget. Denn ob sie gleich einigen Grund dazu müssen gehabt haben [...]; so ist derselbe doch nicht nothwendig gewesen, welches zur Genüge daraus erhellet, daß die Wörter [...] in verschiedenen Sprachen unterschieden sind.[62,**]

Mult mai pe larg ajunge Wolff să vorbească despre teoria semnelor într-o altă lucrare importantă a sa, în care revine plin de căință la limba latină. În *Philosophia prima sive ontologia* (1730), el distinge încă o dată între *signa naturalia* „necesare“ și *signa artificialia* „arbitrare“:

> Talia signa artificialia sunt vocabula, quibus rerum notiones, tum res ipsae iis respondentes significantur... (§ 958)[***]

După ce a arătat că ideea de ființă desăvârșită este exprimată în latină prin *Deus*, în germană prin *Gott*, în polonă prin *Bog*, Wolff continuă:

> Quoniam vis significandi signorum artificialium pendet ab arbitrario entis cujusdam intelligentis [...], ideo aliam rationem praeter arbitrium entis cujusdam intelligentis non agnoscit [...], consequenter *signa artificialia prorsus arbitraria sunt*, ac ideo *per se indifferentia sunt ad quemlibet significatum*... (§ 959)[****]

61. *Vernünfftige Gedancken*, § 295; *cf.* Wolff 1729/1983, 161.

* „Cuvintele fac parte din categoria semnelor arbitrare [...]; căci ține de bunul nostru plac dacă un cuvânt și un concept sunt prezente simultan sau unul dintre ele urmează după celălalt“ (n. tr.).

62. *Ibid.*, § 296.

** „Anume aceia care au născocit pentru prima dată cuvintele au pus după bunul lor plac nume lucrurilor existente pentru ei și prin ceilalți, potrivit speciilor și genurilor acestora. Căci dacă ei trebuie să fi avut numaidecât un motiv pentru aceasta [...]; acesta nu a fost totuși necesar ca de aici să rezulte îndeajuns faptul că în diferite limbi cuvintele sunt diferite“ (n. tr.).

*** „Asemenea semne artificiale sunt cuvintele prin care sunt semnificate conceptele lucrurilor, și prin aceasta lucrurile însele care corespund acestora“ (n. tr.).

**** „Deoarece puterea de semnificare a semnelor artificiale depinde de voința unei ființe inteligente oarecare [...], și de aceea nu cunoaște alt motiv decât voința liberă a unei ființe inteligente oarecare [...], rezultă că *semnele artificiale sunt complet arbitrare* și de aceea *indiferente prin sine în raport cu orice semnificat*“ (n. tr.).

Și aici, lipsa unei motivații naturale este evidențiată ca un corolar al „arbitrarității“. În afară de decizia liberă a unei ființe inteligente (*ens intelligens*), nu există alt motiv pentru asocierea între cuvânt și obiect și, prin urmare, semnele artificiale (*signa artificialia*) sunt cu totul indiferente în raport cu o semnificație oarecare. Lipsa motivației este și mai puternic accentuată în paragraful următor:

> Ex notione signi artificialis nihil colligere licet, quod signato conveniat; sed idem signatum aliunde notum tantum, modo in memoriam revocat, ubi ante edocti fuerimus, cujusnam sit signum. (§ 960)*

Acest *signum artificialis* nu ne furnizează așadar nici o impresie despre obiectul desemnat printr-o relație de asemănare, mai curând el ne readuce în memorie doar ceea ce am aflat deja pe alte căi despre obiectul respectiv.[63]

Istoria expresiei κατὰ συνθήκην poate fi continuată până în zilele noastre, dar nu acesta este locul în care o vom face.[64] Vom schița, în cele ce urmează, doar direcțiile în receptarea sa de mai târziu.

6.3.8.5.5. Alte etape din istoria lui κατὰ συνθήκην

În continuare, vom schița cele mai importante etape din istoria expresiei κατὰ συνθήκην, atât sub aspect material, cât și sub aspectul conținutului.

Mai întâi sub aspect *material*: Prin ce termeni sau sintagme este desemnat raportul dintre cuvânt și obiect după Aristotel? În tradiția acestui concept trebuie să distingem o direcție principală și una secundară; cea secundară a devenit decisivă pentru uzul curent al limbii încă de la începutul epocii moderne.

Direcția principală: Expresia aristotelică κατὰ συνθήκην nu își găsește în filozofia greacă nici o continuare; utilizat în general și în mod obișnuit rămâne termenul mai vechi θέσει. În traducerea sa comentată la *Peri hermeneias*, Boethius folosește echivalentul *secundum placitum*, care a fost preluat, printre alții, de Thomas de Aquino. Pe lângă aceasta, se mai folosesc o mulțime de alte expresii: *ad placitum*, *ex instituto*, *ex institutione*, *secundum positionem* sau *ex positione* (și enumerarea ar putea continua). La configurarea

* „Din noțiunea semnului artificial nu se poate reține nimic care să se potrivească [lucrului] desemnat; dar acel [lucru] desemnat, îndeajuns de cunoscut pe alte căi, îl recheamă în memoria noastră, în care fuseserăm dinainte instruiți pentru ce este semn“ (n. tr.).

63. Toate citatele (§§ 958–960), după Wolff 1730/1962.

64. *Cf.* Coseriu 1967, 99 și urm.

ultimei expresii s-a pornit mai degrabă de la θέσει decât de la *κατὰ συνθήκην*. Sintagma *secundum confictionem* (în traducere literală: „potrivit liberei imaginații“; *cf. supra* 6.3.8.5.2), folosită de Wilhelm von Moerbeke, pare să fi rămas un simplu episod.

Direcția secundară: Sintagma *ex arbitrio* „după bunul-plac“ pare să fi constituit în cele din urmă direcția câștigătoare. În culegerea de antichități *Noctes Atticae* a lui Aulus Gellius, redactată în jurul anului 170 d.Hr., apare adjectivul *arbitrarius* în legătură cu vechea dihotomie φύσει *vs* θέσει. Un anume P. Nigidus ar fi argumentat că cuvintele trebuie considerate a fi mai degrabă motivate în mod natural decât arbitrare:

> In eam rem multa argumenta dicit, cur videri possint verba esse naturalia magis quam arbitraria.[65]

> „În această discuție aduce multe argumente, din care se poate vedea că cuvintele sunt mai degrabă naturale decât arbitrare.“[*]

În celebra sa lucrare *Etymologiae* (*cf. supra* 6.3.8.1), Isidor de Sevilla interpretează expresia *secundum placitum* în sensul de consecință a unei decizii umane libere:

> Non autem omnia nomina a veteribus secundum naturam inposita sunt, sed quaedam et secundum placitum, sicut et nos servis et possessionibus interdum secundum quod placet voluntati nomina damus. Hinc est quod omnium nominum etymologiae non reperiuntur, quia quaedam non secundum qualitatem, qua genita sunt, sed iuxta arbitrium humanae voluntatis vocabula acceperunt.[66,**]

Începând cu perioada Renașterii, *arbitrarius* se impune tot mai puternic la autorii englezi și romanici, după cum arată citatele următoare:

În cartea *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis varietate* (*Despre deosebirea dintre limbile populare și despre varietatea*

65. Gellius 170/1903, vol. I, 345.

* Pentru comparație, cităm și versiunea românească existentă: „El demonstrează prin multe argumente de ce cuvintele i se par mai degrabă naturale decât arbitrare“, în Aulus Gellius, *Nopțile atice*, traducere de David Popescu, introducere și note de I. Fischer, Editura Academiei, București, 1965, p. 248 (n. tr.).

66. Liber I, caput 29; *cf.* Isidor 1911/1989.

** „Nu toate numele au fost însă impuse de către cei vechi potrivit naturii, ci unele dintre ele și potrivit bunului-plac, așa cum și noi atribuim uneori sclavilor și proprietăților noastre numele potrivit propriei voințe. Așa se explică de ce nu găsim etimologiile tuturor numelor, deoarece unele și-au primit cuvintele nu potrivit unei calități cu care s-au născut, ci potrivit bunului-plac al voinței omenești“ (n. tr.).

limbilor vorbite în Franța), apărută în 1533, Charles de Bouvelles (Carolus Bovillus; 1479–1567) scrie:

> [...] impensumque illi [*scil.* homini] hunc honorem, ut singulas mundi substantias, propter hominem factas, arbitrariis nominibus [indueret].[67]

> „[...] că acestuia [adică: omului] i s-a acordat cinstea de a înzestra cu nume, după bunul lui plac, diversele substanțe ale lumii, care au fost create pentru el.“

În gramatica *De causis linguae latinae* a umanistului francez de origine italiană Iulius Caesar Scaliger (1484–1558), apărută postum în 1584, un capitol este intitulat *Utrum dictiones a natura sunt, an arbitrario inventoris* („Dacă cuvintele sunt așa de la natură sau după bunul-plac al celui care le-a inventat“).[68]

Noua terminologie se impune și în rândul scriitorilor. Chiar la începutul celebrului său tratat *La deffence et illustration de la Langue Francoyse* (1549), poetul Ioachim Du Bellay (1522–1560) ne asigură că:

> Donques les langues ne sont nées d'elles mêmes en façon d'Herbes, Racines et Arbres [...] mais toute leur vertu est née au monde du vouloir, et arbitre des mortelz...[69,*]

François Rabelais (1494–1553), creatorul lui Gargantua și Pantagruel, două personaje ce întruchipează „spiritul galic“ (*esprit gaulois*), afirmă și el în *Tiers Livre* (1546):

> C'est abus, dire que ayons languaige naturel: les languaiges sont par institutions arbitraires et convenences des peuples...[70,**]

În secolul al XVII-lea, dezvoltarea acestei direcții este aproape încheiată; *ex arbitrio*, *arbitrarius* și echivalentele acestora din limbile populare au devenit termeni obișnuiți și au înlocuit aproape complet sintagmele mai vechi *secundum placitum*, *ad placitum*.

Acum, câteva observații care privesc istoria tradiției acestui concept sub aspectul *conținutului*. În general, se poate constata că sensul „istoric

67. Bovillus 1533, caput L II.
68. Scaliger 1584, 142.
69. [Du Bellay 1549/1892, 50. Este vorba de o parafrază a pasajelor corespunzătoare din *Dialogo delle lingue* al lui Sperone Speroni.]
* „Limbile nu se nasc, așadar, din ele însele precum ierburile, rădăcinile și arborii [...], ci întreaga lor tărie provine din lumea voinței și a bunului-plac al muritorilor“ (n. tr.).
70. Rabelais 1546/1941, 417.
** „Este un abuz să spunem că avem o limbă naturală: limbile sunt [născute] prin decizii arbitrare și convenții ale popoarelor...“ (n. tr.).

motivat“ al conceptului aristotelic a fost răstălmăcit către „inventat sau stabilit cu o anumită intenție“. În această privință, se pot distinge patru tipuri de reinterpretare conceptuală a precizării „nu φύσει (*non natura*), ci *ad* (*secundum*) *placitum*“:

a) Din punct de vedere conceptual, teza tradițională se păstrează, însă *ad placitum* este înlocuit de *arbitrarius*; acest lucru apare deja la Schottel 1663;[71] în afară de acesta, în *Eseul* lui John Locke, pe care l-am citat deja de mai multe ori, la Wolff (prima semnificație a lui *arbitrarius*) și la alți teoreticieni ai limbajului despre care vom vorbi în volumul al doilea al acestei istorii.
b) Teza tradițională se păstrează, însă *non natura* este înlocuit de „arbitrar“, iar precizarea *ad placitum* este numită altfel, ca, din nou, la Wolff (a doua semnificație a lui *arbitrarius*) și la alți teoreticieni precum Condillac, Harris, Jouffroy și Whitney, de care ne vom ocupa mai târziu.
c) Se renunță explicit la precizarea *non natura*, iar atributul „arbitrar“ este transferat asupra actului atribuirii numelor, ca la Nicole, unul dintre autorii *Logicii de la Port-Royal*, și, mai târziu, cel mai clar la Fichte.
d) Determinarea *non natura* este păstrată, fiind desemnată prin termenul *arbitrarius*, însă precizarea *ad placitum* nu mai apare sau este chiar respinsă explicit, mai ales cu privire la actul atribuirii de nume, ca la Leibniz, Turgot, Hermann Paul și mulți alții.[72]

În încheiere trebuie să spunem că problema, formulată de Aristotel, a raportului dintre cuvânt și obiect a rămas actuală până astăzi, iar soluția propusă de filozoful grec nu trebuie în nici un caz considerată «perimată».

6.4. Indicații bibliografice

Bibliografia despre Aristotel este aproape imposibil de cuprins în totalitate; aici mă voi opri doar asupra unei liste restrânse de lucrări adecvate pentru o adâncire a problemelor.

Pentru Aristotel în general ne putem încă raporta cu folos la capitolul dedicat acestuia din *Prelegeri de istoria filozofiei*[73] de Hegel. Recomandabile sunt prezentările generale în limba germană ale lui Brentano (1911),

71. Schottel 1663/1967. *Ausführliche Arbeit von der Teutschen HaubtSprache*... Un capitol este intitulat: *An Verba ex natura ipsa aut ex arbitrio?*

72. Explicații mai precise la Coseriu 1967, 105 și urm.

73. Hegel 1826/1989, 59–99.

Jäger (1923/^{2}1955), o lucrare foarte influentă și controversată; Bröcker (1935/^{2}1957, ^{3}1967); Düring (1966); Höffe (1996) și Buchheim (1999). De o importanță specială pentru interpretarea modernă a lui Aristotel sunt o serie de lucrări în limba engleză, dintre care o parte ne stau la dispoziție și în traducere germană: Taylor (^{2}1919); Ross (1923/^{5}1949); Ackrill (1981) și Barnes (1982) (cu o traducere în germană sub forma unui mic volum din colecția „Reklam“). De asemenea, în ceea ce privește critica izvoarelor și consecințele filozofiei lui Aristotel importante sunt scrierile lui Moraux (1962) și Moraux (ed. 1968).

Mai ales în ceea ce privește filozofia limbajului, ar mai fi de menționat (din nou, printre multe altele): capitolul respectiv din Steinthal (1890)[74]; o serie de prezentări în limba italiană, ca de exemplu Rostagni (^{2}1945); Scarpat (1950) și Pagliaro (1956a). În ultimii ani au apărut în germană un număr de scurte prezentări generale ale filozofiei limbajului la Aristotel care conțin și numeroase trimiteri bibliografice: Ax (1992); capitolul respectiv de la Hennigfeld[75] și Graeser (1996).

În sfârșit, în legătură cu prelucrarea logicii lui Aristotel de către reprezentanți mai recenți ai logicii formale, ar trebui să trimitem la: Łukasiewicz (^{2}1958); Bocheński (1957), capitolul al III-lea; Bocheński (1995), capitolul al II-lea, și Lee (1984).

74. Steinthal 1890, 183–271.
75. Hennigfeld 1994, 71–103.

7
STOICII

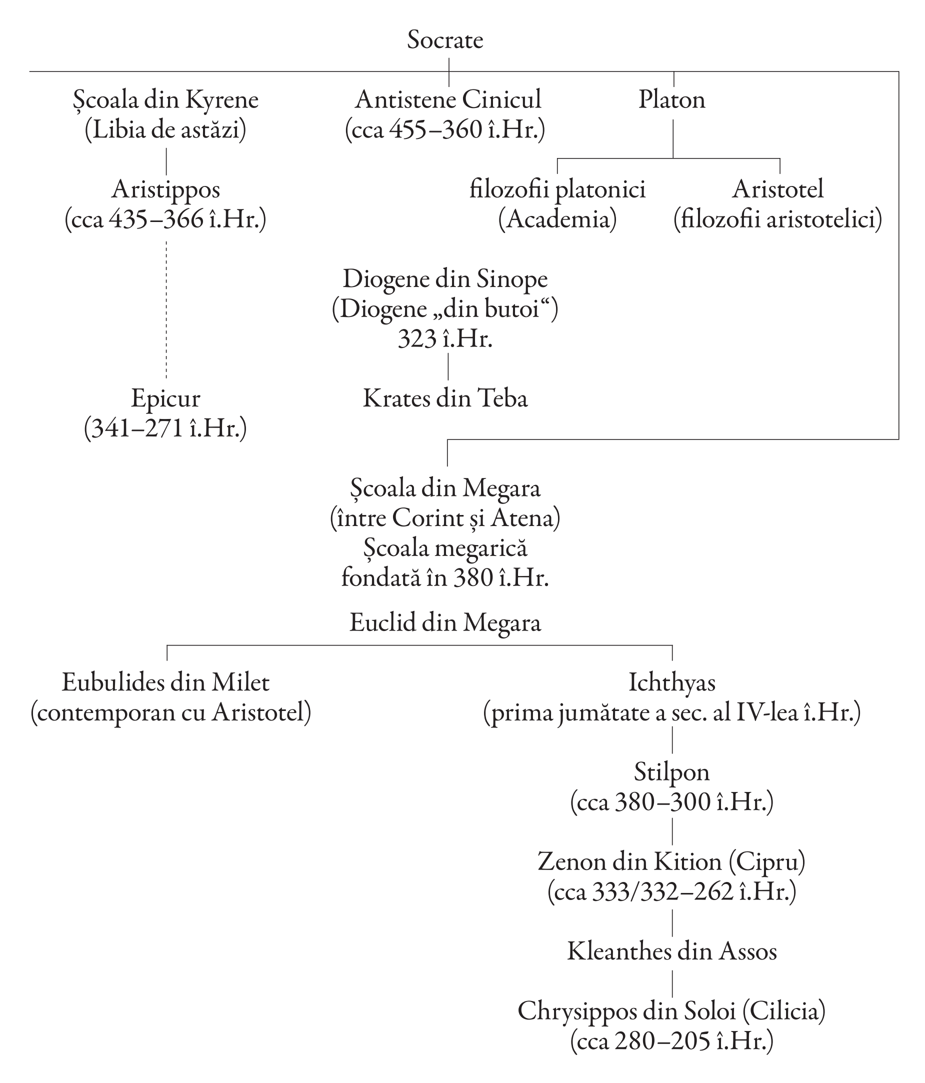
Necesitatea de a grupa filozofii în diverse „școli“ nu este o caracteristică a istoriei moderne a filozofiei, ci se conturează clar încă din Antichitatea târzie. Denumirea școlii stoice vine de la clădirea pe care Zenon din Kition (probabil 333/332–262 î.Hr.), întemeietorul ei, a închiriat-o pentru a preda la Atena: în partea de nord-est a Forumului (᾽Αγορά) se găsea Στοὰ Ποικίλη („porticul pictat“), spațiu în care se desfășura procesul educativ în anul 301/300.[1] Zenon provenea din Cipru, dintr-o regiune colonizată de greci, cu o puternică comunitate semitică; era de origine feniciană; chiar Cicero, prin intermediul profesorului său de filozofie, l-a cunoscut sub numele „Punicul“.[2] Urmașul său la conducerea școlii, luptătorul Kleanthes din Assos, avea ca limbă maternă greaca, în timp ce al treilea conducător al școlii, Chrysippos din Soloi, în Asia Mică, vorbea, ca și Zenon, un dialect semitic și, probabil, a folosit toată viața lui o greacă plină de greșeli. El a fost cel care a asigurat continuitatea școlii într-o perioadă de criză, creând astfel premisele influenței exercitate de stoici până în epoca creștină. Faptul că unii stoici vorbeau mai multe limbi nu este, poate, după cum vom vedea, lipsit de importanță pentru teoria lor asupra limbii.

În general, școala stoică reprezintă o direcție derivată din așa-numita Școală din Megara; Zenon a fost și discipolul lui Krates din Teba, care este considerat un filozof cinic. Schema următoare indică, cel puțin în linii mari, filiațiile existente în filozofia epocii[3]:

1. Steinthal 1890, 183–271.

2. [Pohlenz ^{4}1970, 22.]

3. [Referitor la această schemă, *cf.* și Bocheński 1956, 121 și urm.; Pohlenz ^{4}1970, 22–30; Long/Sedley 1987, vol. I, 1–6; Röd 1994, 91 și urm.; 202 și urm.]



Faptul că încă și astăzi adjectivele *cinic* și *stoic* – care există, cu mici modificări, în multe limbi moderne – amintesc de cele două școli arată că principiile etice și teoriile membrilor acestora au avut efecte durabile. Domeniile de activitate ale Școlii Stoice despre care vom vorbi aici au avut însă ecou doar în cercul restrâns al învățaților.

Deși scrierile stoicilor s-au pierdut aproape în întregime, există totuși un mare număr de mărturii indirecte despre activitatea lor. Unul dintre izvoarele principale, ca și în cazul altor școli, este culegerea de prezentări ale vieții și operelor celor mai cunoscuți filozofi, culegere care îi aparține lui

Diogene Laertios (*cf. supra* 4). Apoi, ar mai fi de amintit, printre alții, Plutarh, Galen, Alexandru din Aphrodisias, Seneca, Filon din Alexandria, Cicero și Arius Didymus, în ale căror scrieri se găsesc fragmente din textele stoice.[4] Concepțiile stoice sunt prezentate întru câtva *ex negativo* în voluminoasa lucrare Πρὸς μαθηματικούς (*Adversus mathematicos*)[5] a scepticului Sextos Empeirikos (Sextus Empiricus); în concepția acestuia, stoicii, împreună cu reprezentanți ai altor școli, făceau parte din categoria „matematicienilor", adică a celor care își expuneau cu mare convingere dogma și afirmau lucruri pe care nu le puteau demonstra.

7.1. Importanța stoicilor în dezvoltarea logicii și a gramaticii

În logică, stoicii s-au afirmat mai ales în domeniul silogisticii; una dintre principalele lor preocupări era descoperirea concluziilor false la care se ajunge pe baza unor argumente înșelătoare (λόγοι ψευδόμενοι). De regulă, ei asociau cercetarea legităților logice cu analiza formei lingvistice a expresiei, astfel încât la ei adesea pare că logica și teoria limbajului se suprapun.

În ceea ce privește domeniul gramaticii, stoicii pot fi considerați întemeietorii cercetării tehnico-științifice a limbajului în spațiul cultural occidental; de la ei provine o parte însemnată a terminologiei gramaticale pe care o utilizăm și astăzi. Împrejurarea că vechii stoici erau vorbitori de limbi semitice le-a permis acestora să aibă o perspectivă „din afară" asupra limbii grecești, tipologic diferită, ceea ce a reclamat o abordare implicit contrastivă și le-a rafinat observarea particularităților limbii lor de lucru.[6]

Stoicii sunt cei care inițiază teoria aspectului verbal. Ei împart timpurile verbale în „determinate" (ὡρισμένοι) și „nedeterminate" (ἀόριστοι), în funcție de felul acțiunii pe care o desemnează, dacă aceasta este percepută ca una continuă, neterminată (παρατατικός) sau terminată, împlinită (συντελικός).[7]

4. *Cf.* și Arnim 1905/1964, IX și urm.; Long/Sedley 1987, vol. II, 163–431.

5. După o altă tradiție, părțile 7–11 din *Adversus mathematicos* ar reprezenta o operă de sine stătătoare, intitulată Πρὸς Δογματικούς „Împotriva dogmaticilor"; *cf.* Sextus Empiricus 1914, *Praefatio*.

6. [V., printre alții, Pohlenz 1939/1965, 45; Hennigfeld 1994, 103 și urm.; Hülser (1996, 52) se declară împotriva acestei afirmații.]

7. [*Cf.* Pohlenz 1939/1965, 64 și urm. Termenul *aorist*, preluat de la Dionysios Thrax și folosit încă și astăzi, înseamnă „nedeterminat din punctul de vedere al opoziției «perfectiv *vs* imperfectiv»".]

În afară de aceasta, stoicii s-au afirmat în domeniul dezvoltării morfologiei și a sintaxei – termenul *σύνταξις* este preluat de la ei. Aceștia introduc conceptul „caz“ (*πτῶσις*), pe care Aristotel îl utilizase pentru a desemna orice tip de flexiune, inclusiv pentru formarea cuvintelor. Cele cinci cazuri (*πτῶσεις*) distinse de stoici au primit denumiri dintre care o parte au fost preluate apoi de romani sub forme latinești, o parte au fost reinterpretate, iar altele au fost înțelese greșit. Astfel, din *ὀρθὴ πτῶσις* (*casus rectus*) provine „cazul care numește“ (*nominativus*), iar redarea gr. *αἰτιατική* prin lat. *accusativus* pornește de la o mare confuzie: ceea ce grecii aveau în vedere nu era „cazul acuzării“, ci „cazul cauzei“.[8]

Și denumirile categoriilor morfologice pe care le folosim astăzi se găsesc deja la stoici; o noutate față de vechea tradiție o constituie termenul *ἄρθρον* „articol și pronume“. Se pare că primul care a diferențiat numele propriu (*ὄνομα κύριον*) de apelativ (*ὄνομα προσηγορικόν*) a fost Chrysippos; mai târziu, *ὄνομα* ajunge să desemneze doar „adevăratele nume“, adică numele proprii.[9] În domeniul sintaxei enunțului, au fost diferențiate mai multe tipuri de enunț (mai exact, mai multe „tipuri de enunțare“; *cf. infra* 7.2.3).

În sfârșit, stoicii sunt interesați și de etimologie, practicând modalitatea dusă la absurd în *Kratylos* (*cf. infra* 7.2.1).

În domeniul gramaticii, o contribuție importantă a stoicilor constă în relevarea „anomaliilor“ (*ἀνομαλίαι*), prin care ei înțeleg nu atât neregularitățile din domeniul flexiunii și din cel al formării cuvintelor pe care le vor evidenția mai târziu reprezentanții școlii filologice (*cf.* 7.1.1), cât erorile care rezultă în general din paralelismul între categoriile logice și cele formal-gramaticale. Printre aceste erori se numără fenomenele complementare „omonimie“ și „sinonimie“ („polinomie“), printre care și cazul extrem de omonimie, cercetat mai ales de Chrysippos, al „amfiboliei“ (omonimia unor sintagme întregi).[10] În afară de aceasta, ei se mai ocupă și de anomalii lexicale, ca de exemplu redarea unui conținut pozitiv, ca *ἀθανασία* („nemurire“), printr-o formă privativă (o negație) sau redarea unui conținut negativ, precum *πένης* „sărac“ sau *τυφλός* „orb“, prin forme pozitive; pentru desemnarea unui oraș, Teba, este folosită o formă de plural (Θῆβαι), ca și cum ar fi mai multe, iar genul gramatical nu coincide adesea cu cel natural.[11]

8. [*Cf. ibid.*, 55 și urm.]

9. *Cf.*, de asemenea, Schmidt/Hülser 1979, 66 și urm.; Pohlenz 1939/1965, 51.

10. După Diogene Laertios, Chrysippos ar fi scris mai multe studii dedicate acestui fenomen: Περὶ ἀμφιβολιῶν și altele; *cf.* Long/Sedley 1987, vol. II, 223 și urm.; Schmidt/Hülser 1979, 73.

11. *Cf.* și Pohlenz ⁴1970, 42.

7.1.1. Cercetarea limbajului la vechii stoici ca factor declanșator al controversei dintre „analogiști“ și „anomaliști“

Stoicii nu s-au preocupat de cercetarea limbajului ca scop în sine, ci din perspectiva problematicii filozofice, mai exact, prin raport cu o subdisciplină a logicii lor, pe care au numit-o „dialectică“; astfel, ei au dat un nou impuls nu doar în teoria limbajului și în semiotică (domeniu în care s-a remarcat mai ales Sfântul Augustin), ci și în filologie. Ei au declanșat o dispută filologică ce a durat 300 de ani, controversa dintre „analogiști“ și „anomaliști“. Poziția „analogistă“ a fost adoptată în mare parte de reprezentanții Școlii din Alexandria,[12] care au contribuit în cea mai mare măsură la constituirea paradigmelor morfologice, ceea ce, desigur, i-a făcut să supraaprecieze caracterul regulat (ἔγκλισις) al limbii. Poziția contrară, cea „anomalistă“, a fost susținută de reprezentanții Școlii din Pergam; de pildă, Krates din Mallos (secolul al II-lea î.Hr.), adept deopotrivă al Școlii Stoice și al Școlii din Pergam, s-a încăpățânat să evidențieze neregularitățile din flexiune (ca de exemplu Βίας, Βίαντος sau Λυσίας, Λυσίου). În *De Analogia*, Iulius Caesar a îmbrățișat poziția alexandrinilor, pe când gramaticianul roman Marcus Terentius Varro, în lucrarea *De lingua latina*, păstrată doar parțial, argumentează ambele poziții pe baza exemplelor.

7.2. Importanța Școlii Stoice pentru filozofia limbajului

În ultimii ani, contribuția stoicilor în domeniul filozofiei limbajului, al teoriei limbajului și al teoriei semnelor a făcut obiectul a numeroase cercetări – un «consens didactic» unitar asupra acestei școli nu a fost încă stabilit. În general, această contribuție este mai apreciată astăzi decât în secolul al XIX-lea, când Carl von Prantl, istoric al logicii, și filologul Heymann Steinthal au exprimat păreri negative asupra valorii stoicilor.[13] În această privință, trebuie precizate trei complexe de idei de mare importanță pentru dezvoltarea de mai târziu a filozofiei limbajului: 1. separarea problematicii originii limbajului de cea a funcțiilor acestuia; 2. diferențierea consecventă între o tratare logică și de conținut și una formal-gramaticală; 3. teoria semnelor la stoici, în interiorul

12. [În sens larg, o asemenea școală a existat din secolul al III-lea î.Hr. până în secolul al IV-lea d.Hr. Cei mai importanți gramaticieni ai acestei școli au fost Dionysios Thrax (secolul al II-lea î.Hr.) și Apollonios Dyskolos (secolul al II-lea d.Hr.).] Purtătorul de cuvânt al părții „analogiste“ a fost Aristarchos din Samotrake, secolul al II-lea î.Hr. *Cf.* și Ax 1991.

13. [*Cf.* și Steinthal 1890, 274 și urm.; Hennigfeld 1994, 117.]

căreia cercetarea conținuturilor limbii, a părții semnificative a acesteia, merită toată atenția noastră.

7.2.1. Diferențierea între originea și funcția limbajului

Ca și precursorii lor, stoicii au luat poziție în problema originii limbajului – mai exact, a cuvintelor; însă, spre deosebire de filozofii care i-au precedat, stoicii nu amestecă punctul de vedere genetic cu cel funcțional. Funcția unui cuvânt, care poate fi constatată în uz, nu trebuie neapărat să corespundă originii acestuia. În ceea ce privește această origine, stoicii sunt, în general, adepții tezei φύσει în sens larg; în postularea raportului de asemănare ei nu se sprijină în mod sistematic pe natura (φύσις) lucrului. Epicur, a cărui școală, așa-numita „grădină", se găsea în imediata vecinătate a „porticului pictat" al stoicilor, susținea, de asemenea, teza φύσει, însă punea la baza acesteia natura popoarelor, condiționată de diversele circumstanțe ale existenței acestora, natură pusă în evidență de limbile corespunzătoare; astfel, lui Epicur nu i-a fost greu să ajungă la o conciliere între ipoteza φύσει și diversitatea faptică a limbilor individuale. Stoicii au preluat elemente ale acestei concepții, însă au acordat o mai mare importanță diverselor aspecte ale unui obiect, care ar fi putut stimula imaginația senzorială în procesul de imitare a obiectului prin intermediul limbii. Mai departe, stoicii au presupus că, în procesul de transmitere a cuvântului, forma acestuia este supusă unor multiple transformări.[14] Cuvintele, după opinia stoicilor, sunt φυσικῶς, adică apărute în mod spontan, natural; dar acest lucru este valabil numai pentru πρῶται φωναί, pentru „cuvintele primare".[15] La acestea, există o relație nemijlocită între imaginea fonetică și capacitatea de reprezentare, în primul rând, firește, în privința sonorității cuvântului, dar apoi și în direcția relațiilor sinestezice dintre impresia sonoră și receptivitatea celorlalte simțuri. Mai târziu, Sfântul Augustin, în lucrarea sa de tinerețe *De dialectica*, care cuprinde în linii mari repertoriul ideilor stoice,[16] susține că „numele" *mel* „miere" este blând pentru simțul auzului, după cum și lucrul desemnat, mierea, este dulce la gust (*cf.* cap. 8).

În privința reprezentărilor sonore,[17] stoicii le deosebesc pe cele comune tuturor ființelor vii de cele disponibile doar ființelor înzestrate cu rațiune;

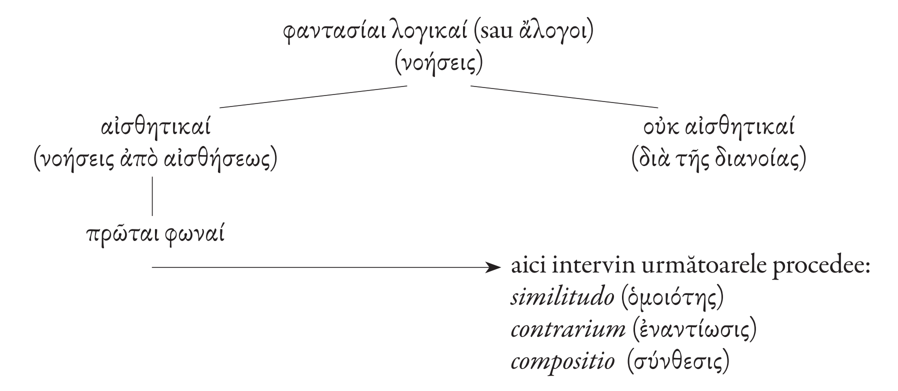
14. *Cf.* Schmidt/Hülser 1979, 51 și urm.

15. Sfântul Augustin le numește *cunabula verborum*, „leagăne ale cuvintelor".

16. *Cf.* Barwick 1957, 8.

17. În măsura în care sunt „reprezentări ale sunetelor", acestea corespund afectelor sufletești, παθήματα τῆς ψυχῆς de la Aristotel, care sunt „reprezentări ale lucrului".

acestea din urmă sunt numite de stoici φανθασίαι λογικαί, respectiv ἄλογοι sau νοήσεις. Ele pot fi sau αἰσθητικαί „de natură senzorială“, sau οὐκ αἰσθητικαί „de natură non-senzorială“, adică διὰ τῆς διανοίας, stabilite „prin intermediul gândirii“:



Doar πρῶται φωναί „cuvintele primare“ sunt, deci, condiționate natural, icastice în adevăratul sens. „Cuvintele secundare“ iau naștere din fondul de cuvinte primare prin diverse operații, precum „transpunerea lucrurilor asemănătoare“, „negarea contrariului“ sau „compunerea“, așadar nu pe baza experienței senzoriale directe, ci prin intervenția gândirii.

În capitolul al șaselea din *De dialectica* (*cf.* cap. 8), Augustin se raportează clar la doctrina stoică și încearcă să explice procesele de transformare la care sunt supuse „cuvintele primare“ pe baza a trei principii, pe care – depărtându-se puțin de stoici – le numește *similitudo*, *vicinitas* și *contrarium*:

– Principiul numit *similitudo* este explicat cu ajutorul exemplelor lat. *crux* „cruce“ și *crus* „tibie“: sonoritatea cuvântului *crux* este pentru auz la fel de aspră ca și stâlpul crucii pentru pielea celui crucificat. La fel se întâmplă și în cazul lui *crura* „fluierele picioarelor“, pentru că există o asemănare între acestea și o cruce.
– Principiul *vicinitas* este explicat cu ajutorul cuvintelor *orbis* „cerc; suprafața pământului“ și *urbs* „oraș“, pe care le receptăm ca pe o unitate atunci când papa se adresează *urbi et orbi* „orașului (Roma) și lumii“. Avem de-a face, de fapt, cu un fel de sinecdocă, o relație *pars-pro-toto*. *Urbs* provine din *orbis*, căci întemeietorii unui oraș obișnuiau să traseze un cerc pe terenul pe care acesta urma să fie construit.
– Principiul *contrarium* se bazează pe negarea termenului opus corespunzător (κατ᾽ αντίφασιν, *progressio in contrarium*). Așa se explică *bellum* „război“, *quod res bella non sit* „căci nu este vorba despre lucruri frumoase“,

și *lucus* „pădurice, dumbravă“, *quod minime luceat* „pentru că luminează foarte puțin“. Etimologia *lucus a non lucendo* se găsește și în *Etymologiae* a lui Isidor de Sevilla, lucrare pe care am amintit-o deja. *Parcae*, „parcele“, se explică, după părerea lui Aelius Donatus, gramatician roman de mai târziu, prin *quia nulli parcunt*, „fiindcă nu iartă pe nimeni“.

În concepția stoicilor, cuvântul este la apariția sa „adevărat“ nu sub aspect ontologic, ci sub aspect psihologic, și din această cauză sarcina cercetărilor etimologice este aceea de a urmări adevărul psihologic al cuvintelor. Dimpotrivă, Sextus Empiricus și alți sceptici au adoptat teza θέσει (lat. *positione*, *positu* „prin așezare“).

Etimologia stoicilor în sine interesează mai puțin; atrage mai mult atenția faptul că originea unui cuvânt și funcția acestuia în limbă nu mai corespund la un moment dat; așadar, semnificația „adevărată“ din punct de vedere psihologic nu trebuie să fie neapărat cea actuală.

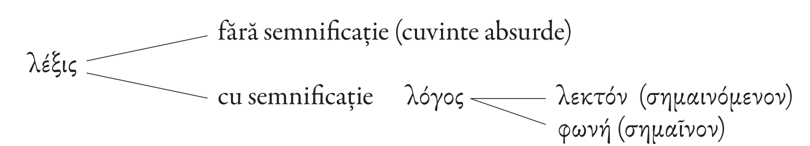
7.2.2. „Logic“ *vs* „gramatical“ în cercetarea limbajului la stoici

De la „Academia“ condusă de Xenocrate, stoicii au preluat ideea divizării filozofiei în trei mari domenii de activitate: logica, fizica (studiul naturii) și etica; asupra ordinii acestor trei discipline cercetătorii nu au căzut însă de acord. Mai departe, în interiorul logicii s-a diferențiat între „dialectică“ și „retorică“; în linii mari, cercetarea limbajului aparținea sferei de preocupări a dialecticii. Deși limbajul a fost cercetat aproape exclusiv din perspectivă logică, i s-a atribuit totuși o anumită autonomie, în sensul că stoicii, pe baza convingerilor lor „anomaliste“, țineau cont de faptul că nu există un izomorfism real între expresia lingvistică și conținutul logic. La stoici, teza φύσει se potrivește foarte bine cu ipoteza anomalistă: „adevărul“ psihologic nu trebuie să fie în concordanță cu cel logic, iar forma lingvistică a unei expresii nu este o reproducere fidelă a conținutului său logic. Unele dintre aceste idei au fost deja exemplificate, ca de exemplu neconcordanța dintre forma lingvistică și conținutul logic la concepte precum „sărac“, „orb“[18] sau „nemuritor“ (*cf.* 7.1.1). De aceea, expresia lingvistică trebuie cercetată separat de conținutul logic, iar examinarea trebuie să țină cont de congruențe sau discrepanțe. Astfel, este prefigurată calea gramaticii ca disciplină autonomă, cale pe care, din păcate, stoicii nu au urmărit-o; acest lucru l-au făcut reprezentanții școlii filologice, de care am amintit mai sus.

18. În schimb, termenul francez *aveugle* corespunde concepției analogiste; etimonul său este *ab oculis* „lipsit de ochi“.

7.2.3. Teoria semnelor la stoici

În măsura în care acest lucru poate fi reconstruit cu o anumită siguranță, se poate spune că teoria semnelor a fost elaborată mai întâi de Diogene din Babilon, discipol al lui Chrysippos,[19] și a avut – probabil prin intermediul lui Varro, gramatician roman – o mare influență mai ales asupra Sfântului Augustin, de a cărui teorie a semnelor ne vom ocupa în capitolul următor. Diogene împarte sunetele emise de oameni în φωνὴ ἄναρθρος „sunet nearticulat“ și φωνὴ ἔναρθρος „sunet articulat“; cele din urmă alcătuiesc cuvântul (λέξις), unitatea lingvistică propriu-zisă. Întrucât este articulat, acest *lexis* este și analizabil: φωνὴ ἔναρθρος καὶ ἐγγράμματος (*vox articulata et quae litteris comprehendi potest* „un sunet articulat care poate fi perceput în același timp sub forma unor litere (foneme)“). Deoarece poate fi analizat, cuvântul este numit „care poate fi rostit literă cu literă“ sau „care poate fi însemnat în scris“. Elementele sale (τὰ στοιχεῖα τῆς λέξεις) sunt γράμματα „literele“.[20] Cuvântul (λέξις) este în general purtător de semnificație (σημαντική), dar nu întotdeauna, spre deosebire de λόγος, care este σημαντικός prin definiție. Mai exact, o succesiune de foneme poate fi și lipsită de sens (λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος, ὡς ἡ ‚βλίτυρι', λόγος δὲ οὐδαμῶς);[21] dacă însă *lexis* are semnificație, el este considerat λόγος. În cazul acestuia (λόγος) trebuie diferențiate două laturi, și anume expresia (σημαῖνον, φωνή) și conținutul (σημαινόμενον, λεκτόν):



Conceptul λεκτόν este deosebit de important și cercetarea lui a suscitat controverse până în ziua de astăzi.[22] El nu este πάθημα „afect sufletesc, conținut al conștiinței“ și nici νόημα „concept“. Νοήματα rămân la nivelul sufletului, reprezintă o proprietate a conștiinței care nu pătrunde în limbă și iau naștere și fără ajutorul limbii. Animalele dispun de νοήματα, însă nu și de λεκτά „semnificații lingvistice“. Νοήματα apar numai în ființele gânditoare care

19. *Cf.* Baratin 1991; Hülser 1996, 55.

20. *Cf.* Schmidt/Hülser 1979, 49 și nota 32. Aici se găsesc și alte trimiteri bibliografice.

21. *Cf. ibidem*, nota 35, și Hülser 1996, 55. Cuvinte lipsite de sens ca *blityri* apar și la autori de mai târziu ca exemple standard.

22. *Cf.* și Bocheński 1956, 126 și urm.; Schmidt/Hülser 1979, 77 și urm.; Brekle 1985, 53; Hennigfeld 1994, 116 și urm.; Hülser 1996, 57 și urm.

sunt legate la reprezentări sonore; este vorba în acest caz de νοήσεις, numite și φαντασίαι λογικαί (*cf. supra*).

Componenta formală a limbajului (σημαῖνον, φωνή) este, ca și obiectele desemnate, de natură materială, spre deosebire de latura de conținut (λεκτόν), care este noncorporal, aparține domeniului ideilor – este νοούμενον πρᾶγμα, un obiect perceput în esența lui. Prin aceasta nu trebuie să ne imaginăm ceva care ține de psihic, de conștiință – pentru stoici, psihicul era ceva material –, ci sensul expresiei, ceea ce este avut în vedere în mod obiectiv, ceea ce avem în vedere atunci când vorbim cu sens. De asemenea, nu trebuie confundat cu „gândul“, care pentru stoici ține tot de sfera materialului. *Lekton* este, așa cum a spus-o Bocheński:

> Kein Gedankending, kein *conceptus subjectivus* in scholastischer Terminologie. Es ist, um mit Frege zu sprechen, der Sinn des Ausdruckes, scholastisch der *conceptus objectivus*, dar objektiv Gemeinte.[23,*]

Așadar, conceptul λεκτόν corespunde, *mutatis mutandis*, intensiunii din teoriile semantice mai noi (conținut al conceptului, *compréhension* în Logica de la Port-Royal, conotație în logica mai veche[24]). Astfel se explică de ce stoicii pot afirma că adevărul, atât cel al situațiilor, cât și cel al convingerilor umane, este ceva material; dimpotrivă, valoarea de adevăr, proprietatea de a fi „adevărat“ sau „fals“ sunt imateriale, țin de sfera ideilor. Această proprietate caracterizează doar un tip de „*lekton* complet“, afirmația (ἀξίωμα).

Semnului lingvistic i se contrapune obiectul desemnat, τὸ πρᾶγμα, respectiv, atunci când este vorba în mod special de un obiect perceput, τὸ τυγχάνον. Acest *tynchanon* este, spre deosebire de *lekton*, un σημαινόμενον πρᾶγμα „obiect desemnat“ și are, deci, natură corporală. La Sextus Empiricus se spune:

> τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος (citat după Long/Sedley 1987, vol. 2, 197).
>
> „Acesta cuprinde două părți, expresia și obiectul perceput, însă una este noncorporală, conținutul desemnat și exprimabil, care este adevărat sau fals.“

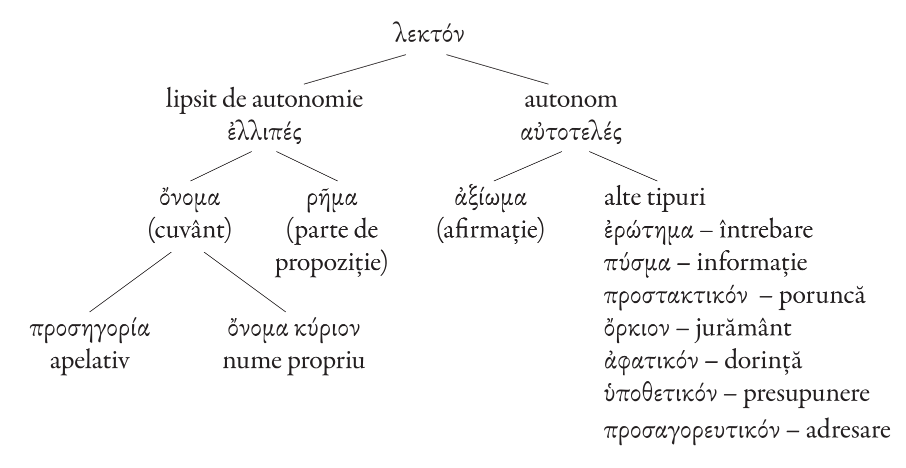
23. Bocheński 1956, 127.

* „Nu un lucru gândit, nu un *conceptus subjectivus* din terminologia scolastică. El reprezintă, ca să adoptăm terminologia lui Frege, sensul expresiei *conceptus objectivus* în termeni scolastici, lucrul la care ne referim în mod obiectiv“ (n. tr.).

24. [Conceptul „conotație“ din glosematică și cel preluat de aici și aproape banalizat în semantica lingvistică modernă nu trebuie confundate cu conceptul „conotație“ din logică; *cf.* diferențierea la Bußmann 1992 s.v. conotație.]

Τυγχάνον este ἐκτὸς ὑποκείμενον, „situat în afară", adică el rămâne în afara actului semnificării, în afara receptării prin intermediul semnificației.

Λεκτά țin de partea de conținut, imaterială, a limbajului și pot fi autonome (*αὐτοτελές*) sau incomplete (ἐλλιπές); dacă sunt autonome, ele pot fi adevărate sau false, însă nu întotdeauna. În timp ce statutul conceptelor imateriale incomplete este controversat (în diverse etape ale filozofiei stoice s-a considerat că semnificau fenomene diferite), putem afirma că, în linii mari, „conceptul imaterial complet" corespunde *grosso modo* conceptului modern de „propoziție", iar afirmația (aserțiunea) este doar o formă a sa. Aceste idei pot fi reprezentate schematic astfel: [25]



Afirmația (*ἀξίωμα*) este, într-o anumită măsură, «prototipul» *lekton*-ului complet: λεκτὸν *αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν* ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ „un *lekton* care este autonom și poate fi afirmat, în măsura în care aceasta stă în sine însuși", spune Diogene Laertios.[26] Iar ceva mai departe citim (este vorba despre un citat din Chrysippos):

> ἀξίωμα ἐστὶ τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, οἷον ἡμέρα ἐστί, Δίων περιπατεῖ.[27]
>
> „O afirmație este ceea ce în sine poate fi negat sau afirmat, ca de exemplu «E zi», «Dion se plimbă»."

25. [*Cf.* schemele de la Bocheński 1956, 128, și Hennigfeld 1994, 121, care, la rândul lor, reproduc, într-o formă ușor modificată, schema de la Mates (^{2}1961). *Cf.*, de asemenea, critica schemei reproduse aici la Schmidt/Hülser 1979, 187.]
26. *Cf.* Long/Sedley 1987, vol. II, 204, exemplul A.
27. *Ibid.*

7.3. Teoria limbajului la Aristotel și la stoici – comparație

Este limpede că stoicii nu se îndepărtează prea mult de teoria limbajului de la Aristotel, însă nu preiau și psihologismul acestuia. Deși conceptul imaterial (*lekton*) poate fi privit, într-un sens foarte larg, ca ceva «gândit», el nu este văzut ca o impresie fizică sau ca un conținut al conștiinței, ci ca ceva „exprimabil", ca o „pură semnificație".

Semnificației i se atribuie o existență *sui generis*; ea apare ca ceva dat în mod obiectiv în vorbire, ca acel ceva pe care vorbitorul îl are în minte de fiecare dată. În *Metafizica* (Γ 1006a), Aristotel indică ceva analog.[28] Semnificațiile existente obiectiv, «semnificațiile pure», apar mai târziu abia la Théodore Jouffroy (1796–1842) și la Edmund Husserl (1859–1938). Ceva analog se găsește și în *Cours de linguistique générale* al lui Ferdinand de Saussure. Conceptul de *valeur* doar schițat acolo, pe care cei doi redactori ai notelor de curs l-au reconstruit incomplet, se apropie cel mai mult de „semnificația pură", chiar dacă este definit cu totul altfel.

7.4. Indicații bibliografice

Mai întâi antologiile de texte: încă indispensabile rămân (deși din mai multe puncte de vedere nesatisfăcătoare) fragmentele stoicilor, adunate, prelucrate și publicate de Johannes von Arnim sub titlul *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 volume, Leipzig 1905 și urm., reeditate la Stuttgart în 1964; între timp au apărut *Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, alcătuite de Karlheinz Hülser după criterii sistematice (4 volume, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987 și urm.). Tot pe criterii sistematice este alcătuită și culegerea lui A.A. Long și D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, în care un capitol cuprinzător este dedicat stoicilor; volumul I conține traduceri în engleză și comentarii, iar volumul al II-lea, cu aceeași structură, cuprinde textele originale în limbile greacă și latină.

Printre prezentările generale ale filozofiei stoice, ar mai fi de amintit: Barth 1908 și Pohlenz 1948, ^{4}1970, ca și capitolul corespunzător de la Röd 1994.

Despre logica stoică ar fi de menționat: Mates ^{2}1961 (prima ediție în 1953); Bocheński 1956 și 1957; Frede 1974.

În ultimul timp au apărut numeroase texte despre teoria limbajului și despre gramatică; pot fi amintite aici doar unele dintre acestea. De interes

28. *Cf. supra* 6.2.3.3.

pentru istoria științei este mai ales Steinthal ([2]1890); informații temeinice și detaliate oferă Pohlenz 1939/1965 și Barwick 1957. Lucrarea *Stoicorum grammatica* a profesorului de liceu Rudolf T. Schmidt ne stă între timp la dispoziție în limba germană, într-o traducere comentată (Schmidt/Hülser 1979). În lucrarea sa *Einführung in die Geschichte der Sprachwissenschaft* (Brekle 1985), H. Brekle dedică un întreg capitol stoicilor. Pinborg (1962), Eco (1984), Baratin (1991) și Borsche 1994 evidențiază mai ales relațiile dintre stoici și Sfântul Augustin. Hennigfeld (1994, 104–124) și Hülser (1996) compun o imagine de ansamblu concisă, cu numeroase trimiteri la literatura de specialitate mai recentă.

Din perspectivă semiotică, stoicii sunt prezentați mai ales, printre alții, de Borgeaud/Bröcker/Lohmann (1942 și urm.) și, în contextul unei prezentări istorice generale a teoriei semnelor, sunt discutați de Trabant (1989).

8
SFÂNTUL AUGUSTIN

Aurelius Augustinus (354–430), mai întâi retor, apoi filozof și teolog mereu implicat în dispute și, în cele din urmă, părinte al Bisericii, cunoscut sub numele de „Sfântul Augustin“, este socotit unul dintre cei mai importanți „părinți ai Occidentului creștin“. Tocmai din această cauză nu este lipsit de însemnătate să spunem că a fost un „roman din Africa“, născut la Tagaste (scris și Thagaste), un mic oraș din provincia Numidia (Algeria de astăzi); filozoful avea, probabil, descendență berberă. A dus o viață extraordinar de agitată, atât ca traseu al devenirii interioare, cât și din punctul de vedere al mediului istorico-politic în care această devenire s-a desfășurat. Existența sa agitată a dat naștere mereu unor exagerări pline de culoare din partea biografilor și a istoricilor filozofiei.[1] O mărturie stilizată asupra propriei dezvoltări personale o reprezintă „confesiunile“

1. [După cum se recunoaște îndeobște, Augustin este un autor care nu poate «lăsa rece» pe nimeni: „Jeder kann Augustin mißverstehen, auch wenn er ihn vierzig Jahre liest. [...] Man kann Augustin sogar malträtieren, wobei noch nicht ausgemacht ist, was schlimmer ist: die salbungsvolle Verlangweiligung des Kirchendenkers oder die pietätlose Schädung des Übervaters. Aber eines kann man mit Augustin nicht: Man kann ihn nicht, um mit Lessings Worten über Spinoza zu reden, «behandeln wie einen toten Hund». Starre Unbeteiligtheit läßt er nicht zu; diplomatische Neutralität stößt er von sich ab. Der heilige Rhetor beherrscht bis heute seine Kunst und verwickelt uns in seine Ideen“ (Flasch[2] 1994, 476 și urm.).] „Oricine poate să-l înțeleagă greșit pe Sfântul Augustin, chiar dacă îl citește timp de patruzeci de ani. [...] Îl putem chiar maltrata pe Augustin, și în privința aceasta încă nu e clar ce este mai rău: zăbava mieroasă în fața gânditorului Bisericii sau profanarea lipsită de respect a Părintelui. Dar un singur lucru nu-i putem face lui Augustin: nu putem, ca să preluăm cuvintele lui Lessing despre Spinoza, «să îl tratăm ca pe un câine mort». El nu permite încremenirea rigidă și respinge de la sine neutralitatea diplomatică. Retorul devenit sfânt își stăpânește până astăzi arta și ne implică și pe noi în ideile sale.“

(*Confessiones*, compuse între 397 și 398), una dintre cele mai cunoscute opere ale sale, care au pus bazele unui adevărat gen literar. Evenimentele istorice tulburi pe care le-a trăit – chiar în pragul morții sale, vandalii se aflau la porțile cetății Hippo Regio, orașul al cărui episcop era, iar căderea Imperiului Roman de Apus era pecetluită, dacă nu *de iure*, cel puțin *de facto* – au fost expuse într-o altă operă importantă, *Despre cetatea lui Dumnezeu* (*De civitate Dei*, compusă între 413 și 426).

Ca filozof al limbajului (sau, mai precis, ca gânditor care a avut o mare influență, printre altele, și asupra filozofiei limbajului), Augustin a rămas multă vreme puțin remarcat.[2] În primele prezentări succinte ale teoriei limbii, redactate de Laurenz Lersch și Heymann Steinthal, Sfântul Augustin apare la fel de sporadic ca și în istoria logicii a lui Bocheński[3], deși ar fi meritat amintit măcar ca precursor al teoriei scolastice despre *suppositiones* (*cf.* cap. 9). Există o bibliografie vastă pe marginea dialogului *De magistro*, însă aceasta se referă aproape exclusiv la concepția lui Augustin asupra pedagogiei, concepție identificată de obicei cu teoria susținută de Platon în dialogul *Menon*. Este trecută cu vederea partea dialogului care se ocupă de teoria semnelor; și totuși, în dialogul acesta nu se vorbește despre învățătură pur și simplu, ci se pune problema dacă este posibil să-i facem pe oameni să înțeleagă ceva cu ajutorul cuvintelor. Augustin poate fi considerat al treilea mare filozof al limbajului din perioada antică.

[Situația s-a schimbat de la apariția celei de-a doua ediții a lucrării de față și până în prezent. Istoricii filozofiei limbajului și ai teoriei limbajului l-au integrat pe Sfântul Augustin în canonul autorilor care trebuie discutați; *cf. infra*, 8.5, indicații bibliografice.]

Despre probleme teoretice de filozofia limbajului s-a pronunțat Augustin mai ales în două lucrări: în scrierea de tinerețe *De dialectica* (sau *Principia dialecticae*)[4], care a apărut probabil cu puțin înainte ca filozoful să fie botezat, deci în anul 386 sau 387 d.Hr., și în dialogul *De magistro*

2. [Contribuția sa la dezvoltarea filozofiei limbajului este considerată neînsemnată chiar și în zilele noastre, ca, de exemplu, la Kurt Flasch (^{2}1994, 121–126).]

3. [Lersch 1838–1841; Steinthal ^{2}1890, Bocheński 1956. Lersch și Steinthal cunoșteau scrierea *De dialectica*, însă nu i-au atribuit-o lui Augustin (*cf.* Kuypers 1934, 13; Pinborg 1962, 148).]

4. Și astăzi, la Flasch ^{2}1994, 468. Duchrow (1956, 42, nota 47) este de părere, împreună cu alții, că titlul *Principia dialecticae* a rezultat în urma unei erori a călugărilor benedictini de la Saint-Maur, cărora li se datorează prima ediție a operelor lui Augustin.

(„Despre Învățător“) din 389 d.Hr. În afară de acestea, Sfântul Augustin a mai abordat problema limbajului și în alte scrieri de mai târziu, precum *De doctrina christiana* (396/397 d.Hr.) și *De trinitate* (399–419 d.Hr.).[5]

8.1. Teoria limbajului și a semnelor în posteritatea stoicilor

Scrierea *De dialectica* datează din perioada în care Augustin, înainte de convertirea sa la creștinism, era profesor de retorică la Milano. Autenticitatea scrierii a fost multă vreme pusă la îndoială; chiar și cei care erau convinși de autenticitatea ei au socotit-o o lucrare neterminată, o compilație de idei stoice preluate de la Cicero și Varro[6] și sistematizate cu scop didactic. În orice caz, terminologia folosită de Augustin merită tot interesul nostru, întrucât chiar transpunerea în latină a termenilor grecești ai stoicilor reprezintă o realizare proprie, importantă pentru dezvoltarea acestei discipline, chiar dacă, probabil, Augustin s-a putut inspira de la precursorii săi de limbă latină.

În primul capitol al micului tratat, Augustin dă o serie de definiții conexe. Pentru el, *verbum* (atât în sensul de „cuvânt“, cât și în cel de „vorbire“) reprezintă un semn. Această idee, pe care precursorii săi nu o exprimaseră clar și care a fost universal recunoscută abia mai târziu, a contribuit la integrarea teoriei limbajului într-o teorie generală a semnelor. Mai întâi, Augustin diferențiază între *verba simplicia, quae unum quiddam significant* („cuvinte simple, care semnifică un lucru individual“) și *verba coniuncta [...] quae sibi connexa res plures significant* și în anumite circumstanțe *sententiam comprehendunt* („cuvinte compuse, care împreună semnifică mai multe lucruri și [...] alcătuiesc o propoziție“). Această distincție corespunde exact celei făcute de stoici între λεκτὰ ἐλλιπῆ și λεκτὰ ἀυτοτελῆ (*cf. supra* 7.2.3). Doar *verba coniuncta* pot fi adevărate sau false (*cf.* ἀξιώματα de la stoici):

> Aut enim sic sententia comprehenditur, ut vero aut falso teneatur obnoxia, ut est «omnis homo ambulat»; aut «omnis homo non ambulat».[7]

5. *Cf. infra* 8.5 și secțiunea *Izvoare* din *Bibliografie.*

6. Duchrow (1965, 42 și urm.), ferm convins de autenticitatea scrierii, îi apreciază foarte mult valoarea. *Cf.* și Barwick 1957, cap. 1, 2; Pinborg 1962, 148 și urm.

7. [*De dialectica* 6, 4. Trimiterile exacte se referă la paginile și rândurile din ediția Crecelius (1857), indicate, de asemenea, în paranteză și în ediția Pinborg/Jackson (1975).]

„[Pe de o parte,] judecata este exprimată în așa fel, încât este susceptibilă de a fi afirmată sau negată, de exemplu: *omnis homo ambulat* 'orice om merge' sau *omnis homo non ambulat* 'nu orice om merge'."[8,*]

Propozițiile *[quae] affirmari tamen negarive non [possint]* („care nu pot fi nici afirmate, nici negate") corespund și ele clasificării stoicilor (*cf. infra*, schema de la 7.2.3).

În legătură cu *verba simplicia*, Augustin distinge între *verbum*, *res* și *signum*, pe care le definește astfel:

– *Verbum* est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum.

„Cuvântul este semnul unui anumit lucru, pentru că, emis de un vorbitor, el poate fi înțeles de un ascultător."

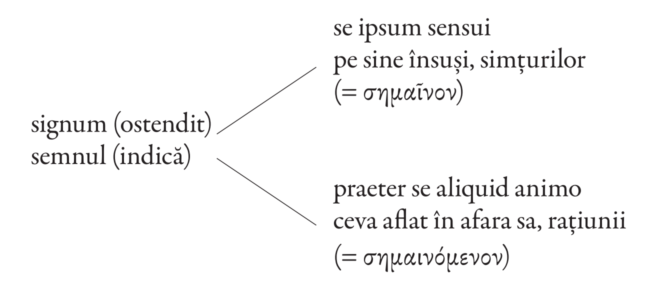
– *Res* est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet.

„Lucrul (despre care se vorbește) este tot ceea ce poate fi înțeles, perceput sau ascuns."

– *Signum* est et quod se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit.[9]

„Semnul este ceva ce se arată pe sine simțului și, în afară de sine, mai arată rațiunii și altceva."

Din aceste definiții rezultă că prin *verbum* Augustin înțelege ceea ce stoicii exprimau atât prin *λόγος*, cât și prin *λέξεις*, iar *res* corespunde evident lui *τυγχάνον*. De asemenea, cele două laturi ale semnului, conținutul și expresia, așa cum apar ele la Augustin, sunt în concordanță cu tradiția grecească.



8. [Nu putem intra aici în detalii în ceea ce privește polisemantismul lui *omnis homo non ambulat*.]

* Aici și în continuare, cităm după versiunea românească: Sf. Augustin, *De dialectica/Despre dialectică*. Traducere, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu, ediția a II-a, revizuită, Humanitas, București, 2003, pp. 41 și urm. (n. tr.).

9. *De dialectica* 7, 6 și urm. (= Cap. V).

Definiția vorbirii este legată nemijlocit de aceste precizări conceptuale preliminare:

> *Loqui* est articulata voce signum dare; articulatam autem dico quae comprehendi litteris potest.[10]
>
> „A vorbi înseamnă a emite un semn cu ajutorul unui sunet articulat; numesc «sunet articulat» ceea ce poate fi reprezentat prin litere."

Aici, *articulatus* corespunde termenului ἔναρθρος, iar *quae litteris comprehendi potest* este o parafrază pentru ἐγγράμματος (*cf. supra* 7.2.3). *Littera* este definită ca *pars minima vocis articulatae* („cea mai mică parte a rostirii articulate"); o anumită similitudine cu definiția modernă a fonemului nu trebuie trecută cu vederea.[11]

Un pas următor face Augustin către un model al semnului lingvistic (e drept, doar schițat): în locul lui *signum* (semnul în general) apare acum *dictio* (semnul lingvistic), iar *verbum* desemnează doar o componentă a acestuia, pe cea fonetică:

– *verbum ab ore procedit* („cuvântul pornește din gură"); acesta corespunde astfel lui φωνή și – la modul general – lui σημαῖνον de la stoici.

Latura semnului lingvistic ce ține de conținut este desemnată prin termenul *dicibile*, în care putem vedea un corespondent al stoicului λεκτόν;[12] totuși, această ipoteză evidentă a fost criticată:[13]

– [*dicibile*] quidquid autem ex verbo non auris sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum, *dicibile* vocatur [...] quod dixi dicibile, verbum est; nec tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat.[14]

  „Ceea ce percepe din cuvânt spiritul, și nu urechea, și [totodată] este păstrat în spirit se numește *dicibile* «ceea ce se poate spune» [...] ceea ce am numit *dicibile* este cuvânt, dar nu desemnează un ‘cuvânt', ci desemnează ceea ce este inteligibil în cuvânt și se păstrează în spirit."

– [*dictio*] cum vero verbum procedit non propter se, sed propter aliud aliquod significandum, *dictio* vocatur [...] quod dixi dictionem verbum est, sed tale quo iam illa duo simul,[15] id est ipsum verbum, et quod fit in animo per verbum, significantur.[16]

10. *Ibid.*
11. *Cf.* Abercrombie, 1949/1950.
12. *Cf.* Barwick 1957, 12.
13. *Cf.* Ruef 1981, 108 și urm.; Hennigfeld 1994, 129.
14. *De dialectica* 8, 4 și urm.; 8, 9 și urm.
15. Altă lecțiune: *sed quod iam*.
16. *Ibid.*, 8, 6 și urm.; 8, 8.

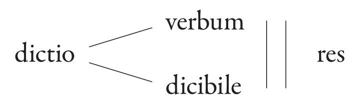
„Când cuvântul pornește nu pentru sine însuși, ci pentru a semnifica altceva anume, atunci se numește *dictio* «exprimare» [...]. Și ceea ce am numit *dictio* este cuvânt, dar un cuvânt care desemnează două [lucruri] simultan: se desemnează și pe sine însuși în calitate de cuvânt, dar și ceea ce se petrece în spirit prin intermediul cuvântului."

Dacă *dictiones* se referă atât la „cuvânt", cât și la „discurs", atunci acest termen corespunde lui λέξις și lui λόγος din terminologia stoică.

Res autem ipsa, quae iam verbum non est, neque verbi in mente conceptio, sive habeat verbum quo iam significari possit, sive non habeat, nihil aliud quam res vocatur proprio iam nomine.[17]

„Cât privește lucrul în sine, care nu este nici cuvânt, nici concepere în minte a cuvântului, fie că deține un cuvânt prin care să poată fi semnificat, fie că nu deține,[18] el nu poate fi numit prin nimic altceva decât prin propriul său nume."

Din explicațiile acestea se poate deduce modelul semnului lingvistic la Augustin[19]:



res

În capitolele următoare ale acestei lucrări rămase neterminate, Augustin se reîntoarce la *verba* din unghiuri de vedere strict lingvistice. Mai întâi se vorbește despre „leagăne ale cuvintelor" (*cunabula verborum*), despre etimologie în sens diacronic, care este tratată foarte critic, din cauza caracterului ei incomplet. În ultimele capitole ale fragmentului vine la rând aspectul sincronic al etimologiei, teoria despre *vis verbi* sau *verborum*. Conceptul *vis verbi* este definit astfel:

– *Vis verbi* est, qua cognoscitur quantum valeat. Valet autem tantum quantum movere audientem potest.[20]

„*Vis verbi* «puterea (de semnificare a) cuvântului» este ceva prin care ne dăm seama de valoarea cuvântului; această valoare se măsoară după impresia produsă asupra celui care aude cuvântul."

17. *Ibid.*, 8, 7.
18. [*Cf. supra*, prima definiție; *res vel sentitur vel intellegitur vel latet*. El (*res*) poate rămâne necunoscut și deci lipsit de desemnare.]
19. Analogia cu modelul „binar" al semnului, propus de Saussure, nu poate fi trecută cu vederea: *signe, signifiant/signifié // chose*. Acest model este „binar" doar pentru că *res* (lucrul) rămâne în afara modelului însuși.
20. *De dialectica*, 12, 12.

Acest lucru se întâmplă numai *aut secundum se, aut secundum id quod significat, aut ex utroque communiter*[21] („ori prin sine (prin expresia fonetică), ori pe baza a ceea ce semnifică, ori pe ambele căi"). În ceea ce privește efectul „*secundum se*", acesta este, la rândul său, diferențiat: *aut solum sensum pertinet, aut ad artem, aut ad utrumque* („aceasta ține sau numai de simțul auzului, sau de regulile științei [gramaticale][22], sau de amândouă"). Dimpotrivă, simțul auzului *aut natura movetur aut consuetudine* („este impresionat fie de caracterul [sunetelor], fie de familiarizarea [cu ele]").

Prin aceasta am ajuns din nou, într-o anumită privință, la problema „dreptei potriviri a numelor". Nu mai este însă vorba acum despre „adevăr" în sens glotogonic, ci despre capacitatea psihică de a fi reprodus în gând (*cf. supra* 7.2.1). Pentru a-l impresiona spontan (*natura*) pe cel care aude, cuvintele trebuie *ita sonare ut ipsae quae his verbis significantur* „să sune chiar ca lucrurile care sunt desemnate prin aceste cuvinte". Însă acest lucru nu este posibil întotdeauna, întrucât există multe lucruri care nu produc sunete: *sunt res quae non sonant*. În aceste cazuri apare o corespondență între auz și pipăit (*similitudo tactus*): în măsura în care lucrurile ne apar moi, plăcute la atingere, sau dimpotrivă, tari, neplăcute, moliciunea sau asprimea sunetelor din care sunt formate numele lor ne impresionează auzul (*lenitas vel asperitas litterarum [...] tangit auditum*). Augustin dă apoi niște exemple de cuvinte cu efecte sonore simbolice asupra ascultătorului:

> Lene est auribus cum dicimus *voluptas*, asperum est, cum dicimus *crux*.
>
> „Este plăcut pentru auz când rostim *voluptas* «plăcere», dar este neplăcut când spunem *crux* «cruce»."
>
> *Mel*, quam suaviter res ipsa gustum, tam leniter nomine tangit auditum; *acre* in utroque asperum est.
>
> „Să ne gândim la miere; pe cât de plăcut ne impresionează simțul gustului lucrul însuși, tot atât de plăcut ne impresionează auzul și cuvântul *mel* «miere»; *acre* «acru» este aspru și ca lucru, și ca denumire."

21. [Toate citatele scurte care urmează sunt din *De dialectica*, capitolele al VI-lea și al VII-lea. În capitolul al VI-lea este vorba de *origo*, în capitolul al VII-lea, de *vis verbi*. O serie de aspecte pe care Augustin, cu referire la stoici, le pune pe seama originii (etimologiei) sunt discutate aici în relație cu *vis verbi*, căci este vorba de simbolistica sonoră care acționează sincronic, și nu despre „etimologie" în sens tradițional. De asemenea, argumentele apar aici în altă succesiune decât în scrierea originală.]

22. [Rămâne neclar ce se înțelege aici prin *ars*. Kuypers (1934, 15 și urm.) vorbește de o „rein technischen Rubrizierung an dem Wort"; Duchrow 1965, 59 și urm., îl înțelege în sensul de „accesibil doar receptorului cu pregătire științifică".]

Efectul celorlalte cuvinte, care nu dispun de nici o putere de evocare icastică, se întemeiază pe *consuetudo*, pe uzul limbii, care îi este adânc înrădăcinat în auz omului încă din copilărie.

Dacă facem abstracție de faptul că Augustin respinge cu hotărâre orice speculație etimologică, putem spune că el se mișcă, în cea mai mare parte, în orizontul conceptual al stoicilor. Totuși, calea indicată de el reprezintă o noutate în două privințe: pe de o parte, el definește cuvântul ca semn, în timp ce predecesorii săi au presupus, în cel mai bun caz, doar implicit că cuvintele sunt semne; pe de altă parte, el și-a dat seama că anumite cuvinte semnifică chiar ceea ce sunt: *quod dixi verbum, et verbum est et verbum significat*,[23] „ceea ce am numit *verbum* este și cuvânt, dar și semnifică un «cuvânt»". Cu această idee este deschisă, pe de o parte, calea pentru includerea teoriei limbajului în teoria semnelor, semiotica, și apoi, pe de altă parte, pentru o diferențiere sistematică între limbaj ca obiect și metalimbaj.

8.2. A învăța, a instrui și limbaj: dialogul *De magistro*

În *Retractiones* (literal: „revizuiri, îmbunătățiri"), lucrare pe care a conceput-o în ultimii ani de viață, Augustin face doar niște aluzii vagi la textul discutat mai sus, *De dialectica*, astfel încât paternitatea sa asupra acestui text a fost multă vreme pusă la îndoială. Dimpotrivă, despre dialogul *De magistro* autorul ajunge să vorbească pe larg în *Confessiones* (IX, 6). În acest dialog, spune Augustin în *Confesiuni*, ca partener de discuție apare fiul său, Adeodatus:

> Est liber noster, qui inscribitur „de Magistro": ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona conlocutoris mei, cum esset in annis sedecim.
>
> „Există o carte a mea intitulată *Despre învățător*; acolo Adeodatus discută cu mine. Tu știi, Doamne, că toate gândurile pe care eu le însemnez ca din partea interlocutorului meu îi aparțin chiar lui, cu toate că avea doar șaisprezece ani."[24,*]

Augustin trăise timp de 15 ani în concubinaj cu o femeie al cărei nume nu s-a păstrat. Pentru cetățeanul roman care fusese odinioară, acest lucru nu avea nimic ofensator, dar pentru creștinul care devenise mai târziu era un păcat de neiertat. Copil maturizat prea devreme, Adeodatus a murit la

23. *De dialectica*, 8, 9.
24. [Cu mici modificări, după traducerea lui Kurt Flasch și Burkhard Mojosich].
* Echivalențele românești au fost preluate după: Sfântul Augustin, *Confessiones/Confesiuni*. Ediție bilingvă, traducere din limba latină, introducere și note de Eugen Munteanu, ediția a II-a, revizuită, Nemira, București, 2006, p. 189 (n. tr.).

câțiva ani după compunerea dialogului, la Cartagina. După cum vom vedea, *De magistro* nu este un tratat arid, ci o scriere foarte personală.

Dialogul acesta este important pentru dezvoltarea teoriei limbajului și a filozofiei limbajului în trei privințe. *În primul rând*, el conține cea mai detaliată teorie a semnelor din Antichitate; *în al doilea rând*, se schițează aici o diferențiere între limbaj ca obiect de cercetare și metalimbaj; *în al treilea rând*, în acest dialog se pune problema valorii epistemologice a limbajului sub un nou aspect, și anume în relație cu actul învățării și cu cel al instruirii. Chiar în aceasta constă deosebirea esențială față de dialogul *Menon* al lui Platon, care a fost și încă mai este considerat pe nedrept un model pentru *De magistro*.

8.2.1. Teoria semnelor

Problema semnului în general și a semnului lingvistic în special a constituit o preocupare constantă pentru Sfântul Augustin, și nu doar în *De dialectica*, scrierea de tinerețe despre care am vorbit mai sus; definiții ale semnului se găsesc și în lucrări de mai târziu, mai importante. De exemplu, în *De doctrina christiana* (II, 1, 1), apărută în 396, se spune:

> Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.
>
> „Un semn este de fapt ceva care, în afară de forma care se adresează percepției senzoriale, trezește în minte și altceva, situat în afara sa."*

Sau în *De Trinitate* (VIII, 8, 12), scriere apărută mai târziu:

> Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet.
>
> „Așa cum un cuvânt indică ceva, el se indică și pe sine, dar nu se indică pe sine în calitate de cuvânt decât dacă indică faptul că indică [și] altceva."[25]

În *De magistro*, teoria semnelor este discutată mult mai pe larg decât în *De dialectica*. Pentru că este vorba despre un dialog, argumentația urmărește o traiectorie mai puțin strictă – nu fără salturi argumentative, datorate în

* Pentru comparație, reproducem pasajul respectiv și în versiunea românească a lui Marian Ciucă: „Într-adevăr, semnul este un lucru care, în afara impresiei pe care o transmite simțurilor, cheamă în minte altceva din sine", în Sfântul Augustin, *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică*, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, trad., notă asupra ediției și indice de Marian Ciucă, introducere, note și bibliogr. de Lucia Wald, Humanitas, București, 2002, p. 111 (n. tr.).

25. Parafrazând: Cuvânt este doar ceea ce arată că nu se reprezintă doar pe sine însuși, ci se referă și la altceva.

primul rând formei literare a situației de comunicare.

După un schimb introductiv de idei în legătură cu semnificația termenilor *a instrui* și *a învăța* (*docere* și *discere*), cei doi parteneri de dialog cad repede de acord asupra faptului că cuvintele sunt semne (*De magistro* II, 3):

> Augustinus: Constat ergo inter nos verba signa esse.
> „Rămâne prin urmare stabilit faptul că cuvintele sunt semne."
> Adeodatus: Constat.
> „Rămâne stabilit."[26,*]

Cu ajutorul unui vers din Vergiliu, format din opt cuvinte (*Aeneis* II, 659):

> Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui
> „Dacă zeii au vrut să nu rămână nimic dintr-o atât de mare cetate"[**]

este explicată funcția semiotică a cuvintelor. După cum era de așteptat, în cazul lui *nihil* apar dificultăți considerabile, care însă sunt eliminate din perspectiva adevăratului scop al conversației. Este scos în evidență faptul că există lucruri pe care le putem indica cu degetul (*digito ostendere*), ca de exemplu *paries* „perete". Sonoritățile sau nuanțele gustative pot fi reprezentate pantomimic prin gesturi sau mișcări. În anumite cazuri se pare că oamenii ar putea renunța la semne. Acțiunile sau fenomenele pot fi la nevoie imitate; totuși, nu este întotdeauna clar dacă se urmărește desemnarea acțiunii ca atare sau executarea ei. Însă, dacă vrem să explicăm altcuiva ce stare de lucruri reprezintă o prepoziție, ca de exemplu *ex*, adesea nu ne rămâne altceva decât să apelăm la ajutorul altui semn, ca de exemplu vocabula *de*. Totul ne arată, așadar, că fără semne nu ne putem înțelege cu ceilalți în legătură cu obiectele și stările de lucruri.

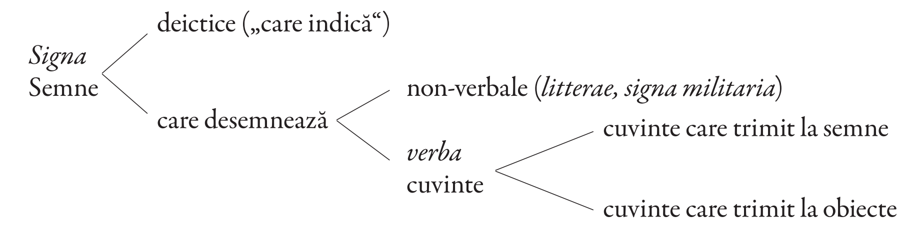
În continuarea unei discuții din ce în ce mai alerte, în *De magistro* sunt identificate și explicate o serie de clase de semne care pot fi reprezentate schematic în felul următor (desigur că această schemă nu se găsește la Augustin)[27]:

26. [Toate traducerile date aici se sprijină îndeaproape pe cele ale lui Burchard Mojsisch (= *De magistro* 1998).]

* Echivalențele românești au fost preluate după: Sfântul Augustin, *De Magistro/ Despre Învățător.* Ediție bilingvă, traducere, introducere, comentarii, note și bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Institutului European, Iași, 1995 (n. tr.).

** Pentru comparație, oferim și versiunea existentă în limba română a lui Nicolae Ionel: „Dacă nimic dintr-o mare, zei vreau, cetate-a rămâne", în Vergilius, *Opere*, *Eneida*, traducere de Nicolae Ionel, Editura Institutului European, Iași, 1997, p. 93 (n. tr).

27. [Augustin pornește în argumentarea sa de la ideea primatului limbii vorbite asupra celei scrise; pentru el, literele sunt doar semne ale adevăratelor semne lingvistice, sunetele: „Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum, sed



Categoria semnelor deictice este exemplificată prin *intentio digiti* („indicarea cu degetul"); aceasta nu se referă la obiectul indicat, ci la actul însuși al indicării, la *deixis*, lucru valabil și pentru cuvintele deictice[28]:

> Sed de intentione digiti non nimis curo, quia ipsius demonstrationis signum mihi videtur potius quam rerum aliquarum, quae demonstrantur, sicut adverbium, quod „ecce" dicimus; nam et cum hoc adverbio digitum solemus intendere, ne unum demonstrandi signum non sit satis (*De magistro* X, 34).

> „Orientarea degetului nu mă prea preocupă, deoarece ea mi se pare a fi mai degrabă semnul indicării ca atare, și nu semn al lucrurilor indicate; așa se întâmplă cu adverbul *ecce* ‚iată'. Căci, dacă avem obiceiul de a întinde și degetul când rostim acest adverb, o facem din temerea că semnul verbal singur n-ar fi de ajuns spre a indica ceva."

Semnele care desemnează ceva pot fi clasificate în verbale și non-verbale. Despre cele din urmă, Augustin observă:

> ...dicimus enim et signa universaliter omnia, quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus. Dicimus item signa militaria, quae iam proprie signa nominantur, quo verba non pertinent (*De magistro* IV, 9).

> „...numim *signa* ‚semne' tot ceea ce în mod universal semnifică ceva, și am văzut că și cuvintele sunt semne. La fel, spunem *signa militaria* ‚însemne militare'; acestea se numesc așa într-o accepțiune specială, care nu este valabilă și pentru cuvinte."

Între semnele lingvistice (*verba*) trebuie distinse două tipuri. Mai întâi, există cuvinte care trimit la alte semne:

> Videtur ergo mihi loquendo nos aut verba ipsa signare verbis aut alia signa, velut cum gestum dicimus aut litteram – nam his duobus verbis quae significantur, nihilominus signa sunt – ...

verbi signum est" (*De dialectica*, cap. V).]

28. [Mojsisch pare să admită acest lucru pentru toate semnele lingvistice, nu doar pentru cele deictice. El redă termenul *significatio* de la Augustin în mod consecvent prin „funcția de desemnare", nu prin „semnificație" (*cf.* și *De magistro* 1998, nota 73 și postfața, p. 152).]

„Mi se pare deci că, atunci când vorbim, noi semnalăm prin cuvinte fie chiar alte cuvinte, fie alte semne, ca atunci când spunem *gest* sau *literă*, căci ceea ce se semnifică prin aceste două modalități sunt în egală măsură niște semne…"

Dar, desigur, există și cuvinte ce trimit la obiecte care nu sunt semne:

…aut aliquid aliud, quod signum non sit, velut cum dicimus „lapis" (*De magistro* IV, 7)

„…[prin cuvinte] se pot semnifica și alte lucruri care nu sunt semne, precum atunci când pronunțăm cuvântul *lapis* «piatră»."

Și ceva mai târziu, Augustin propune ca ceea ce poate fi desemnat prin semn, dar nu este el însuși semn să fie denumit *significabile* („semnificabil"):

Placetne appellemus significabilia ea, quae signis significari possunt et signa non sunt…

„N-ai vrea să numim semnificabile acele lucruri care nu sunt semne, dar pot fi semnificate…"

Adeodatus este de acord cu această propunere. În diverse pasaje ale dialogului, conținutul semnului este delimitat clar de obiectul pe care-l poate reprezenta semnul. Semnificația (*significatio*) nu se confundă cu lucrul, ci este mai degrabă *cognitio rei* „cunoașterea lucrului", *scientia, quae per signum evenit*, „cunoașterea care provine din semn". De altfel, cuvintele există pentru a semnifica, nu invers:

Non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est, nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse convincitur (*De magistro* IX, 26).

„Cunoașterea unui lucru este preferabilă semnului cu ajutorul căruia o efectuăm, deoarece se știe că nu cunoașterea a fost dată pentru semn, ci semnul a fost instituit în scopul cunoașterii."

8.2.2. Schiță a unei distincții între limbaj ca obiect și metalimbaj

Distincția de care ne ocupăm aici este intens discutată la Augustin; totuși, subtilele sale reflecții nu pot fi considerate mai mult decât niște „schițe", întrucât el amestecă două feluri ale „vorbirii despre limbaj", care trebuie neapărat disociate:

Este mai întâi vorba de faptul că limbajul însuși, în toate formele sale de manifestare, aparține realității. El poate, astfel, constitui obiect al vorbirii, la fel ca toate celelalte obiecte sau stări de lucruri. Cuvintele folosite în acest scop au semnificații «din sfera limbajului»; este vorba de termeni ca *lingua*, *locutio*, *verbum*, *nomen*, respectiv *limbaj*, *vorbire*, *cuvânt*, *nume* etc. Astfel de

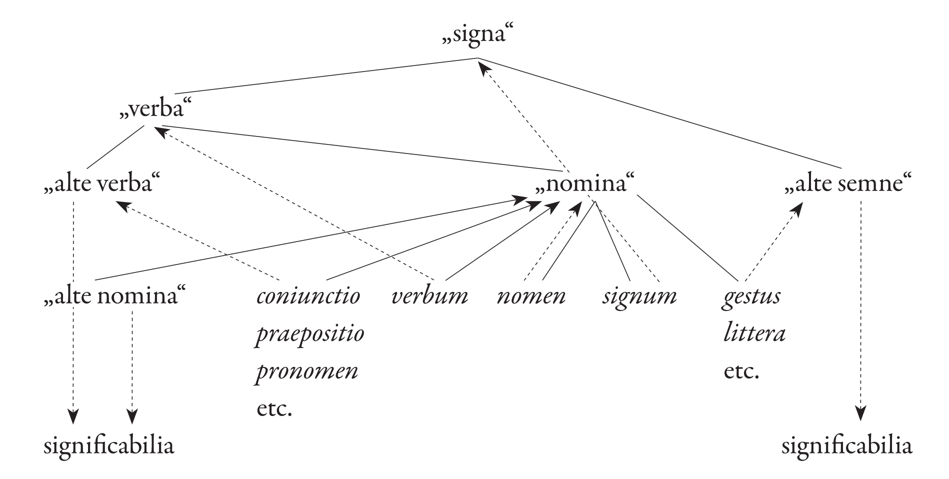
cuvinte au o semnificație «metalingvistică» inerentă, care nu ține de un mod de utilizare (*suppositio*) anumit. Vorbim în acest caz de „metalimbajul limbii".

În al doilea rând, există un număr (cu mult mai mare) de cuvinte care nu au o semnificație metalingvistică inerentă, cuvinte precum *flumen*, *arbor*, *domus*, respectiv *râu*, *arbore*, *casă* etc. Totuși, aceste cuvinte pot fi oricând folosite astfel încât să se raporteze nu la ceea ce semnifică ele în mod obișnuit, ci doar la ele însele. Pentru a clarifica asemenea situații, ne folosim în general de un termen cu valoare primară metalingvistică: *cuvântul* „copac". În latină, în această situație se folosește genitivul ca marcă a utilizării metalingvistice: *vox arboris*. Este vorba aici de o modalitate specială de folosire a cuvintelor, pe care scolasticii o vor numi mai târziu *suppositio materialis* (*cf.* capitolul 9). Această modalitate specială de întrebuințare a cuvintelor se poate realiza și cu ajutorul unei expresii cu valoare primară metalingvistică: „*Copac* este alcătuit din cinci litere." În limba scrisă se recurge, de regulă, la modalități tipografice pentru a indica această formă specială de utilizare. Acest al doilea tip de metalimbaj îl vom numi „metalimbajul vorbirii". Desigur, și cuvinte care țin de „metalimbajul limbii" pot fi utilizate în sensul „metalimbajului vorbirii": *cf.* „nu cunosc această limbă" *vs* „nu cunosc cuvântul *limbă*".

Pentru Augustin, această distincție nu este clară, el amestecă frecvent cele două categorii.

8.2.2.1. „Metalimbajul limbii"

Punctul de interes major al lui Augustin îl constituie termenii cu valoare metalingvistică inerentă, cuvintele care semnifică „tipuri de existență a semnelor", care clasifică deci semnele și nu se au în vedere pe ele însele în primul rând, ci doar în măsura în care pot ocupa un loc în această clasificare; astfel, de exemplu, în terminologia Sfântului Augustin, cuvântul *nomen* desemnează o clasă vastă de cuvinte, din care face parte și el însuși. Dacă, dimpotrivă, *nomen* este folosit în sensul de *suppositio materialis*, ca *vox nominis* „cuvântul *nomen*", atunci el nu mai desemnează o clasă, ci un singur obiect, și anume pe sine însuși. În funcție de cine constituie obiectul clasificării – expresiile care semnifică „tipuri de existență a semnelor" (desemnate în schema noastră prin linii pline, caractere cursive), sau ceea ce semnifică ele (linii întrerupte, ghilimele) – rezultă un statut diferit al termenului respectiv și, în total, o rețea complicată de relații:



Mai întâi, niște explicații pe marginea acestei scheme; imediat apoi vom cita, pentru exemplificare, niște pasaje din *De magistro*:

– *signum* ține de clasa *nomina*; acestea, de clasa *verba*, și cele din urmă, la rândul lor, de clasa *signa*; semnificația lui *signum* corespunde acestei clase, care include toate celelalte semne.
– *verbum* aparține clasei *nomina*, acestea – clasei *verba*; semnificația lui *verbum* corespunde acestei clase.
– *nomen* este un *signum sui significativum*; el ține de clasa *nomina*, iar semnificația sa corespunde acestei clase.
– *gestus*, *littera* etc. țin de clasa *nomina*; semnificația lor nu corespunde clasei *nomina*, ci celei a „altor semne".

Legătura dintre toate aceste cuvinte și *significabilia*, „semnificabilele", este doar indirectă: semnificatul lor (*signifié*) este un semn (*signum*), iar acest semnificat poate (nu e obligatoriu) să fie semnificant pentru un non-semn; ceea ce semnifică o conjuncție (*coniunctio*) sau un gest (*gestus*) este „semnificabil", însă nu este semn. Dimpotrivă, semnificatul lui *nomen*, *verbum*, *signum* este el însuși semn. În aceste cazuri rezultă relații bilaterale (*signa, quae se invicem significant*, *cf. De magistro* V, 11) la diferite nivele:

– *nomen* este nume și semnifică în același timp „nume";
– *verbum* este verb și semnifică „verb";
– *signum* este semn și semnifică „semn".

Acest lucru este valabil, firește, doar în sens general, adică făcând abstracție de faptul că – în calitate de semnificanți – nu doar *nomina*, ci și *verba* și *signa* sunt *nomina*. La acest nivel, o relație reciprocă se stabilește deci doar în cazul numelui, căci:

- *verbum* este nume și verb, însă semnifică mai mult decât „nume“, întrucât semnificația „verbum“ o include pe cea de „nomen“;
- *signum* este nume și în același timp semn, însă semnifică mai mult, deoarece semnificația „signum“ include semnificația „verbum“ și deci și semnificația „nomen“.

Lui Adeodatus nu îi este ușor să se orienteze în acest păienjeniș de relații fără ajutorul tatălui și profesorului său:

> ADEODATUS: Inter illud quidem, quod dicimus nomen, et haec quattuor, quae significationi eius subiecimus [fusese vorba de *Romulus*, *Roma*, *fluvius* și *virtus*], hoc distare video, quod illud audibile signum est signorum audibilium, haec vero audibilia quidem signa sunt, non tamen signorum, sed rerum partim visibilium, sicut est Romulus, Roma, fluvius, partim intelligibilium, sicut est virtus (*De magistro* IV, 8).
>
> „Între ceea ce am considerat *nume* și cele patru lucruri pe care le-am subordonat semnificării prin acest termen eu văd următoarea diferență: *nume* este un semn audibil pentru alte semne audibile, pe când aceste audibile sunt și ele semne, dar nu ale altor semne, ci fie ale unor lucruri vizibile (cum sunt Romulus, Roma, fluviul), fie ale unor lucruri inteligibile, precum este virtutea.“

În timpul dialogului, cei doi parteneri de discuție stabilesc detalii care nu sunt ușor de înțeles:

> AUGUSTINUS: [...] cum verbum signum sit nominis et nomen signum sit fluminis et flumen signum sit rei [...] inter hanc rem et flumen, id est signum eius, et inter hoc signum et nomen, quod huius signi signum est [...] quid interesse arbitraris [...]? (*De magistro* IV, 9)
>
> „[...] întrucât *cuvânt* este semn pentru *nume*, *nume* este semn pentru *fluviu*, iar *fluviu* este semn pentru lucru [...] între acel lucru vizibil și *fluviu*, adică între lucrul semnificat și semnul respectiv [...], care crezi că este diferența [...]?“
>
> ADEODATUS: Hoc distare intellego, quod ea, quae significantur nomine, etiam verbo significantur [...] quae autem verbo significantur, non omnia significantur et nomine. [...] Quamobrem cum omnia nomina verba sint, non autem omnia verba nomina sint [...] (*ibid.*)
>
> „După părerea mea, diferența dintre aceste două semne este următoarea: tot ceea ce desemnăm prin *nume* desemnăm deopotrivă și prin *cuvânt* [...], dar nu tot ce desemnăm prin *cuvânt* se poate desemna și prin *nume*. [...] Iată de ce, de vreme ce toate numele sunt cuvinte, dar nu și toate cuvintele sunt nume [...].“
>
> AUGUSTINUS: [...] si tibi dicerem: ut omnis equus animal, non autem omne animal equus, ita omne verbum signum, non autem omne signum verbum est, nihil ut opinor, dubitares.

„După cum ți-aș spune că orice cal este un animal, dar nu orice animal este un cal, tot așa îți spun că orice cuvânt este un semn, dar nu și orice semn este un cuvânt. Cred că nu mai ai acum de ce să te îndoiești de justețea celor afirmate mai sus.“

[...]

ADEODATUS: Non sane; nam cum dicimus signum, non solum signa cetera, quaecumque sunt, sed etiam se ipsum significat (*De magistro* IV, 10).

„Nu chiar întocmai, fiindcă, atunci când spunem *semn*, acest cuvânt desemnează nu doar celelalte semne, oricare ar fi ele, ci se desemnează și pe sine însuși.“

Această «autoreferențialitate» este valabilă pentru *nomen* și *verbum*; altul este cazul lui *coniunctio*. La întrebarea lui Augustin dacă această autoreferențialitate este valabilă pentru toate semnele, de exemplu și pentru cuvântul *coniunctio*, Adeodatus răspunde:

Nullo modo; nam ea, quae significat, non sunt nomina, hoc autem nomen est (*De magistro* V, 11).

„În nici un caz! Căci lucrurile desemnate de semnul *conjuncție* nu sunt nume. În schimb, acest semn ca atare este un nume.“

Doar o parte dintre semne prezintă această autoreferențialitate în sens restrâns (*signa sui significativa*); celelalte se desemnează reciproc (*sese invicem significant*), însă nu se produce o simetrie totală. Sfântul Augustin deosebește trei tipuri ale acestor *signa mutua*, fără a mai distinge între cele două tipuri de metalimbaj (*cf. De magistro* VII, 20):

a) *signa quae non tantum significant* („nu la fel de mult“): Toate cuvintele (*verba*) sunt *signa*, dar numai unele *signa* sunt *verba*;
b) *signa quae tantundem significant* („la fel de mult“): Întrucât orice cuvânt poate fi propriul său nume, atunci se poate afirma că de exemplu toate cuvintele (*verba*) sunt nume (*nomina*).

Aici argumentarea trece dintr-odată la nivelul celuilalt tip de metalimbaj. Echivalența *verbum* = *nomen* apare numai dacă *verbum* este folosit în *suppositio materialis*. Într-un alt pasaj, Sfântul Augustin subliniază că în acest caz aria de semnificare (extensiunea) nu se suprapune conținutului semantic (intensiunii) cuvântului. Augustin se bazează nu pe diversele semnificații ale cuvintelor în uzul limbii ca obiect (în acest caz, ar fi rezultat în mod obligatoriu și o diferențiere a extensiunii), ci pe etimologia acceptată prin tradiție: *verbum* ar veni de la *verberare* (*aures*) „a izbi (urechile)“, *nomen* însă, de la *noscere* „a cunoaște“; astfel, cuvintele (*verba*) sunt legate de obiecte și stări de lucruri fizice, iar numele (*nomina*), de obiecte și stări de lucruri spirituale (*cf. De magistro* V, 13).

c) *signa quae idem valent* („același lucru“): în acest caz sunt avuți în vedere termeni echivalenți ca semnificație în două limbi diferite: *nomen* = ὄνομα. Apoi, „echivalența semnificațiilor“ este acceptată și pentru „semne“ și „semne ale acestor semne“ (sunete și litere).

În ceea ce privește primul caz, Augustin pare să fie convins de suprapunerea perfectă a semnificațiilor echivalenților lexicali din două limbi; diferențele dintre acestea ar exista, după părerea lui, doar sub aspectul expresiei (*signa quae [...] nihil praeter sonum inter se* [*differunt*], *cf. De magistro* VII, 19). Cel de-al doilea caz ține, în schimb, de o cu totul altă categorie. Este vorba despre reprezentarea semnelor prin intermediul altor semne – am putea vorbi și aici de o „substituire“.

8.2.2.2. „Metalimbajul vorbirii“

Atunci când folosim un cuvânt, putem să ne referim nu doar la obiectul sau starea de fapt pe care acesta le desemnează, ci și la cuvântul însuși (*cf. supra*, categoria b.). Augustin se străduiește să-i explice acest lucru fiului și elevului său și nu se sfiește să recurgă în acest scop la exemple destul de neobișnuite:

> [...] cum ait Paulus apostolus: „Non erat in Christo est et non, sed est in illo erat“[29]; non opinor putandum esse tres istas litteras, quas enuntiamus, cum dicimus „est“, fuisse in Christo [...] (*De magistro* V, 14)

> „[...] când apostolul Pavel spune: ‚Nu era în Hristos *da* și *nu*, ci *da* a fost în el’, cred că nu trebuie să considerăm că aceste două litere pe care le pronunțăm când zicem *da* chiar au fost în Hristos [...].“

Adeodatus trebuie să admită că enunțuri ca „*Da* era în el“, ca și „Virtute era în el“ sunt moduri prescurtate de a spune „ceea ce înseamnă «da» sau «virtute»“ sau „ceea ce se numește «da» sau «virtute» era în el“ și nu poate nega că *da* este nume, chiar dacă nu în sens gramatical:

> AUGUSTINUS: Vides ergo „est“ nomen esse, siquid illud, quod erat in Christo „est“ nominatur.
> ADEODATUS: Negare non possum (*De magistro* V, 15).

Într-un alt pasaj, Augustin vorbește pe larg și despre echivalentele interlingvistice pe care le-am amintit deja, la care recurgem când traducem:

> Quis enim non videat, si quaeram, quid Graeci nominent, quod nos nominamus „quis“, responderi mihi τίς quid Graeci nominent, quod nos nominamus „volo“, responderi mihi θέλω, quid Graeci nominent, quod nos nominamus „bene“, responderi καλῶς [...] (*De magistro* V, 16).

29. Păstrând sensul, după *2 Corinteni* 1, 19.

„Cine nu știe că dacă aș întreba cum numesc grecii ceea ce noi numim *quis* «cine» mi se va răspunde τίς; ceea ce noi numim *volo* «vreau» ei numesc θέλω, ceea ce noi numim *bene* «bine» ei numesc καλῶς [...]."

Într-un alt exemplu se pune problema utilizării metalingvistice a conjuncțiilor. Sunt comparate două concluzii logice: *Quia homo est, animal est* și *Si homo est, animal est*.[30] Primul enunț, „Fiindcă este om, este viețuitoare", este, evident, absurd, în schimb al doilea, „Dacă este om, este viețuitoare", este corect. Deci, din perspectiva celei de-a doua propoziții, am putea spune „placet mihi «si»" („îmi convine «dacă»"), însă din perspectiva celei de-a doua am putea spune „displicet «quia»"[31] („nu-mi convine «fiindcă»").

Din discuția care urmează, foarte complicată și pe care nu o putem reda în întregime, rezultă, în sfârșit, o idee de mare importanță pentru evoluția teoriei supozițiilor: dacă o expresie este folosită astfel încât să se refere la ea însăși (*suppositio materialis*), ea trebuie considerată substantiv în această întrebuințare – indiferent cărei categorii morfologice îi aparține «în mod normal» (adică în *suppositio formalis*).

Cele două modalități de utilizare stabilesc, de asemenea, și dacă o afirmație trebuie socotită „adevărată" sau „falsă". La întrebarea: *Esne homo?* („Ești om?")[32] se poate răspunde prin „da" sau „nu", în funcție de interpretarea adoptată:

Quamobrem, cum homo et nomen et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte, qua signum est, hoc ex parte rei, quae significatur. Qui ergo quaerit, utrum homo nomen sit, nihil ei aliud quam esse respondeam; satis enim significat ex ea parte se velle audire, qua signum est. Si autem quaerit, utrum animal sit, multo proclivius adnuam [...] (*De magistro* VIII, 24).

„Astfel, am ajuns la constatarea că «om» este și nume, și viețuitoare, nume în măsura în care este un semn și viețuitoare în măsura în care este lucrul desemnat. Așadar, celui care mă va întreba dacă *om* este un nume îi voi răspunde că-i întotdeauna un nume – se vede clar că aici ne referim la un semn. Iar când mă va întreba cineva dacă omul este o viețuitoare voi aproba cu ușurință."

Prin această observație, Augustin admite că utilizarea limbajului ca obiect este cea normală. Ceva mai târziu, el confirmă clar această idee: Dacă ne lăsăm seduși de un sofism întrucât în concluzie înțelegem obiectiv-lingvistic

30. *De magistro* V, 16.

31. *Ibid.*

32. [În germană, în *suppositio formalis* apare articolul nehotărât, ceea ce elimină ambiguitatea.]

o expresie care în premise a fost folosită metalingvistic, acest lucru se petrece conform acelei reguli

> quae naturaliter plurimum valet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio (*ibidem*)

> „care este valabilă de la natură în cele mai multe cazuri și care spune că, atunci când auzim semne, atenția ni se orientează către obiectele desemnate."

8.2.3. Instruirea cu ajutorul cuvintelor: valoarea epistemologică a limbajului

Adevăratul scop urmărit de Augustin în dialogul *De magistro* este acela de a pune în discuție valoarea limbajului ca instrument de cunoaștere. Ceea ce se spune mai întâi în legătură cu uzul obiectiv-lingvistic sau metalingvistic al cuvintelor reprezintă un exercițiu de gândire și de rafinare a atenției noastre în vederea discutării problemelor pe care le pune raportul dintre percepție, gândire și limbaj. Aici nu mai este vorba, ca la gânditorii anteriori, de o cunoaștere nemijlocită, ci de un demers cognitiv intermediat de un profesor, de un „învățător". Încă de la începutul dialogului, instrucția (*docere*) este indicată drept adevăratul scop al discuției. La obiecția lui Adeodatus, care arată că vorbirea ar servi și învățăturii (*discere*), Augustin răspunde că întrebarea elevului are rolul de a-l informa pe profesor că cineva ar vrea să afle ceva.[33] În ultima parte a scrierii, acolo unde dialogul s-a transformat de fapt într-un monolog al lui Augustin, limbajului i se atribuie doar un rol extrem de modest în raport cu procesul de intermediere a cunoașterii. Ne vin mereu în minte forme moderne de critică a limbajului. Prin *cognitio verbi* (respectiv *nominis*) nu putem ajunge cu adevărat la *cognitio rei*, ni se spune mereu sub alte forme. Este adevărat că teoria e posibilă doar prin intermediul semnelor, însă se înșală cel care crede că prin semne are loc un veritabil transfer de cunoștințe. Cuvintele servesc doar pentru a ne convinge de lucruri pe care deja le cunoaștem:

> Quid? quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenerit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest, si vero scientem, quid disco per signum? (*De magistro* X, 33)

> „Ce? Dacă ai fi mai cu luare aminte, n-ai găsi poate nimic în lume care să poată fi cunoscut prin propriile sale semne. Firește, când mi se transmite un semn, dacă

33. *Cf. De magistro* I, 1.

n-aş şti nimic despre lucrul pe care îl reprezintă, n-ar fi posibil ca acesta să mă instruiască nimic despre sine; iar dacă îl cunosc deja, ce-aş mai putea afla prin intermediul semnului?“

Augustin ne atrage mereu atenția că învățăm semnele datorită lucrurilor, și nu invers, lucrurile cu ajutorul semnelor. Astfel, de exemplu, *caput* este o formă sonoră care devine semn doar atunci când stabilim că ea se raportează la un obiect:

Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus „caput“, aures meas impulerunt, tam nescivi, quid significarent, quam cum primo audirem legeremve sarabaras.[34] Sed cum saepe diceretur „caput“, notans atque animadvertens, quando diceretur, repperi vocabulum esse rei, quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam repperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando, cuius rei signum esset, inveni, quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Ita magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur. (*De magistro* X, 33)

„Când cele două silabe *caput* «cap» mi-au izbit pentru prima oară urechile, știam tot atât de puțin ce desemnează ele ca și atunci când aș fi auzit sau aș fi citit pentru prima dată cuvântul *sarabarae*. Dar, în măsura în care cuvântul *caput* s-a repetat mereu, eu am observat și am luat aminte la apariția cărui lucru se rostește și am descoperit în cele din urmă că este vorba despre vocabula unui lucru care îmi era deja foarte cunoscut prin intermediul văzului. Înainte de a fi descoperit aceasta, cuvântul respectiv era pentru mine doar o simplă sonoritate; am constatat că este într-adevăr un semn doar când mi-am dat seama pentru ce lucru este semn, iar această constatare am făcut-o – după cum am spus – nu prin intermediul semnificației, ci prin contactul direct, prin vedere. Așadar, mai degrabă învățăm ceva despre semn ca urmare a cunoașterii lucrului desemnat decât despre lucrul ca atare în urma emiterii semnului său.“

Lui Adeodatus i se cere în mod imperativ să își însușească ideea că nu ajungem să cunoaștem obiectele prin intermediul semnelor, ci prin contactul nemijlocit cu obiectele ajungem la cunoașterea semnelor care le reprezintă:

Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita discimus, quam illam tali significatione percipimus. (*De magistro* X, 34)

34. [Obiect vestimentar menționat în *Daniel 3* în contextul istoriei celor trei tineri aruncați în cuptorul cu foc. Atât Luther, cât și Buber/Rosenzweig îl traduc prin *Mäntel* „manta“; pentru Augustin pare să însemne mai degrabă un acoperământ pentru cap.]

> „Un lucru mă străduiesc eu să te conving dacă aș putea, și anume că prin acele semne pe care le numim cuvinte nu învățăm nimic. Căci, după cum am mai spus, adevărul e mai degrabă acela că aflăm ceva despre puterea cuvântului – adică despre semnificația care se ascunde în sunet – prin intermediul cunoașterii directe a realității desemnate, și nu e adevărat că ne însușim o cunoștință despre realitate cu ajutorul unei astfel de semnificații.“

Imediat după aceasta, Augustin arată care crede el că este adevărata funcție a cuvintelor:

> [verba] admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut no(ve)rimus. [...] Rebus ergo cognitis verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis nec verba discuntur [...] (*De magistro* XI, 36).

> „[cuvintele] nu sunt totuși capabile decât să ne avertizeze spre a cerceta lucrurile, dar nu sunt capabile să ni le și dezvăluie în scopul de a le cunoaște. [...] Prin intermediul cunoașterii lucrurilor se realizează pe deplin și cunoașterea cuvintelor; numai așa ajungem să cunoaștem cuvintele, și nu pur și simplu auzindu-le.“

Ori știm care este semnificația cuvintelor, ori nu știm. Dacă știm, atunci când citim sau auzim cuvântul respectiv ne amintim de o cunoaștere pe care am dobândit-o pe altă cale. Este însă acest lucru valabil și pentru cuvintele îmbinate care alcătuiesc împreună un text? Pentru a lămuri această problemă, Sfântul Augustin face apel la exemplul istoriei celor trei tineri aruncați în cuptorul cu foc.[35] În acest caz, totul pare să arate că obiectele despre care se vorbește ne sunt cunoscute din propria experiență, însă nu și povestea în sine, pe care n-am trăit-o și pe care o cunoaștem doar prin intermediul semnelor lingvistice. Însă Augustin respinge și această posibilă obiecție:

> Respondebo cuncta, quae illis verbis significata sunt, in nostra notitia iam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illaesi ab igne ceteraque omnia, iam tenebam, quae verba illa significant. Ananias vero et Azarias et Misahel tam mihi ignoti sunt quam illae sarabarae, nec ad eos cognoscendos haec me nomina quicquam adiuverunt aut adiuvare iam poterunt. (*De magistro* XI, 37)

> „Îți voi răspunde că tot ceea ce este semnificat prin aceste cuvinte există deja în mintea noastră. Căci eu știam dinainte ce sunt ‚trei copii’, ce este un ‚cuptor’ și ‚un rege’, ce înseamnă ‚a fi nevătămat de foc’ și celelalte lucruri pe care cuvintele respective le semnifică; cât privește pe Ananias, Azarias și Misael, ei îmi sunt tot atât de necunoscuți ca și amintitele «*sarabarae*», iar cele trei nume ale lor nu m-au ajutat cu nimic să-i cunosc și nici n-ar fi putut să mă ajute.“

35. *Daniel* 3, *cf. supra*.

Scurta aluzie la numele proprii este interesantă din perspectiva teoriei limbii; putem vedea aici o anticipare a teoriei numelor proprii elaborate mai târziu mai ales de John Stuart Mill (1806–1873), conform căreia numele proprii sunt simple indicii lipsite de semnificație.[36]

În ceea ce privește însă acțiunea, pe care cititorul sau ascultătorul povestirii celor trei tineri aruncați în cuptor o cunoaște doar prin mijlocirea limbii, Augustin recunoaște, cel puțin implicit, că aceasta reprezintă mai mult decât o simplă listă de cuvinte și că relația dintre aceste cuvinte nu ne este cunoscută din propria experiență, ci prin intermediul semnelor lingvistice. Însă informația oferită de această povestire nu constituie propriu-zis „știință" în sens strict, este vorba mai degrabă despre niște conținuturi care trebuie „crezute":

> Haec autem omnia, quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut conscripta sunt, credere me potius quam scire confiteor. (*De magistro* XI, 37)

> „Când recunosc că faptele cuprinse în această povestire s-au petrecut în vremea aceea întocmai cum au fost scrise, eu mai degrabă cred decât știu că așa a fost."

Așadar, din istorii de acest fel nu putem învăța nimic cu adevărat, căci acestea ar include o cunoaștere sigură (*scire*). Cuvintelor le putem sau nu acorda încredere, însă nu putem învăța nimic de la ele. Dacă vrem să vorbim cu oarecare pretenții de veridicitate, putem face asta doar raportându-ne la lucrurile pe care le-am trăit noi înșine. Pentru asta trebuie să ne bazăm pe reprezentările întipărite în noi și încredințate memoriei noastre (*non iam res ipsas, sed imagines ab eis impressas memoriaeque mandatas*[37]). Un interlocutor care vrea să ne împărtășească ceva trebuie să procedeze la fel; dacă vorbește despre lucruri pe care nu le cunoaștem, trebuie să-l credem, însă prin aceasta nu dobândim nici un fel de cunoaștere.

Același lucru este valabil și pentru „adevărul interior". Dacă este vorba de stări de lucruri pe care le sesizăm cu mintea,[38] atunci „vorbim despre realitățile prezente în noi, pe care le întrezărim prin mijlocirea acelei lumini interioare a adevărului, de care se bucură și prin care se luminează însuși acela pe care îl numim omul lăuntric" (*loquimur, quae praesentia contuemur in illa*

36. [„Proper names are not connotative: they denote the individuals who are called by them; but they do not indicate or imply any attributes as belonging to those individuals." John Stuart Mill: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843); *cf.* Aschenberg 1991, 9 și urm.]

37. *De magistro* XII, 39.

38. [*Cum grano salis*: „le cunoaștem *a priori*".]

interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur...), dar și atunci „interlocutorul meu înțelege ceea ce spun datorită propriei contemplații, și nu datorită cuvintelor mele“ (*sed tum quoque noster auditor [...] novit, quod dico, sua contemplatione, non verbis meis*).[39]

Cu privire la poziția sa față de adevărul din spusele cuiva, interlocutorul are trei posibilități:

a) nu știe dacă ceea ce se spune este adevărat;
b) știe că ceea ce se spune este fals;
c) știe că ceea ce se spune este adevărat.

În primul caz, interlocutorul poate crede eventual spusele celuilalt, dar se poate și îndoi de adevărul lor; în al doilea caz, îl va contrazice pe vorbitor, iar în al treilea, va fi de acord cu el – însă în nici un caz nu va învăța ceva din spusele lui; deci în toate cele trei cazuri interlocutorul se bizuie la urma urmelor pe propria experiență și pe propria cunoaștere:

> [...] omnia scilicet, quae loquimur, aut ignorare auditorem, utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare aut scire vera esse. Horum trium in primo aut credere aut opinari aut dubitare, in secundo adversari atque renuere, in tertio attestari, nusquam igitur discere, quia et ille, qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere, quae dicta sunt, nihil verbis didicisse convincitur. (*De magistro* XII, 40)

> „Cât privește toate aceste lucruri care sunt în discuție, există desigur trei posibilități: ori ascultătorul nu-și dă seama dacă sunt adevărate sau nu, ori știe că sunt false, ori știe că sunt adevărate. În cadrul primei dintre aceste ipoteze, ascultătorul crede, își spune părerea sau se îndoiește; în al doilea caz se împotrivește și dezaprobă, iar în al treilea caz confirmă un adevăr; așadar, în nici una din aceste trei împrejurări el nu învață propriu-zis ceva; astfel, nici acela care, după emiterea cuvintelor mele, nu recunoaște obiectul numit, nici acela care își dă seama că a auzit neadevăruri, și, de asemenea, nici acela care, fiind întrebat, ar putea răspunde repetând aceleași lucruri afirmate de mine, nici unul deci nu este convins că a învățat ceva cu ajutorul cuvintelor mele.“

După ce a auzit cuvintele mele, primul știe tot atât cât știa și înainte; cel care a auzit ceva fals nu a aflat nimic adevărat din cuvintele mele, iar cel care a aflat lucruri adevărate cunoștea deja adevărul întregii situații.

Cuvintele nu pot oferi informații veridice nici despre ceea ce cunoaște celălalt, din următoarele motive:

39. [*De magistro* XII, 40. În mod implicit, prin aceasta se exprimă și o anumită încredere în relaționarea intersubiectivă a „adevărului interior“.]

a) Nu e sigur dacă ceea ce spune cineva corespunde cu ceea ce știe el de fapt, vorbitorul ar putea doar să pretindă asta:

Quare iam ne hoc quidem relinquitur verbis, ut his saltem loquentis animus indicetur, si quidem incertum est, utrum ea, quae loquitur, sciat. (*De magistro* XIII, 42)

„Din această cauză, cuvintelor nu le rămâne nici măcar menirea de a exprima gândirea vorbitorului, dat fiind că nu-i sigur dacă acesta cunoaște el însuși conținutul cuvintelor sale."

b) Tot cu ajutorul cuvintelor putem minți și înșela, ceea ce înseamnă că limbajul poate servi la disimularea adevăratelor noastre gânduri:

Adde mentientes atque fallentes, per quos facile intellegas non modo non aperiri, verum etiam occultari animum verbis (*ibid.*).

„Mai pune-i la socoteală și pe cei care mint sau pe înșelători și atunci vei ajunge ușor la convingerea că prin cuvinte nu numai că nu ne dezvăluim gândul, dar chiar îl și disimulăm în spatele cuvintelor."

c) Putem, de asemenea, să spunem ceva și să ne gândim în același timp la cu totul altceva, cam ca atunci când cântăm mecanic un imn fără a fi atenți la conținutul său, sau ca atunci când greșim involuntar – ceea ce nu înseamnă că mințim sau înșelăm:

Quamquam saepe experti fuerimus et in nobis et in alii non earum rerum, quae cogitantur, verba proferri, quod duobus modis posse accidere video, cum aut sermo memoriae mandatus et saepe decursus alia cogitantis ore funditur, quod nobis, cum hymnum canimus saepe contingit, aut cum alia pro aliis verba praeter voluntatem nostram linguae ipsius errore prosiliunt... (*ibid.*)

„De altminteri, am verificat adesea acest fapt, prin experiența proprie sau prin experiența celorlalți, convingându-ne că lucrurile pe care le cugetăm nu pot fi relevate prin cuvinte. Neputința de a exprima gândurile prin vorbire se manifestă, cred, în două moduri: mai întâi, când un enunț întipărit în memorie și deseori chiar formulat scapă din gura noastră în timp ce noi cugetăm la altceva (aceasta se întâmplă frecvent și când cântăm imnuri); un al doilea caz îl avem atunci când limba, din propria ei greșeală și împotriva voinței noastre, emite unele cuvinte în locul altora."

d) Se întâmplă foarte des ca un vorbitor să folosească un cuvânt cu o anumită semnificație, iar interlocutorul să îi atribuie altă semnificație. Dacă cineva afirmă cumva că animalele îi întrec pe oameni în *virtus*, suntem poate indignați, deoarece prin *virtus* am înțeles „virtute, trăsătură de spirit și de caracter foarte importantă". Însă este posibil ca vorbitorul să se fi referit la *vires corporis*, adică la *virtus* în sensul de „forță fizică". O eroare

de acest tip ar putea fi remediată prin definiții (*huic errori definitiones mederi posse dicuntur*), însă cine poate da definiții bune (*quotusquisque bonus definitor inveniri potest*)[40]?

e) Înțelegem greșit pentru că nu am auzit bine cuvântul; se întâmplă adesea să auzim greșit, iar de aici se nasc controverse (*multa non bene audimus et quasi de auditis diu multumque contendimus*...).[41]

Dar, chiar și atunci când cineva poate fi sigur că celălalt spune exact ceea ce gândește, acesta nu află ceea ce există, ci doar ce gândește celălalt. Înseamnă cumva acest lucru a învăța?

> Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut, quid magister cogitet, discat? (*De magistro* XIV, 45)

> „Dacă ar fi așa, cine ar avea curiozitatea prostească să-și trimită fiul la școală ca să învețe ce gândește învățătorul?“

Profesorii predau diverse materii; asta însă nu-l scutește pe discipol de efortul de a decide singur dacă conținuturile care îi sunt comunicate sunt adevărate.

> ...tum illi, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semet ipsos considerant interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes (*ibid.*).

> „...atunci cei numiți discipoli examinează ei înșiși dacă cele spuse sunt adevărate, intuind, fără îndoială, după puterile fiecăruia, un adevăr lăuntric.“

Chiar la sfârșit, Adeodatus ia din nou cuvântul. El a aflat acum că prin cuvinte omul este doar stimulat să învețe, însă actul autentic al instruirii se poate realiza doar prin propria experiență exterioară și interioară. Pentru asta avem nevoie de un învățător care, deși vorbește în afară, locuiește în lăuntrul nostru:

> ...utrum autem [didici] vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur... (*De magistro* XIV, 46)

Este avut în vedere Hristos, „învățătorul interior“, despre care fusese vorba ceva mai devreme:

> Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia... (*De magistro* XI, 38)

40. *De magistro* XIII, 43.
41. *De magistro* XIII, 44.

„Acest adevăr, prin a cărui consultare ajungem să aflăm ceva și care locuiește în omul lăuntric, a fost numit Hristos, adică neschimbătoarea și eterna înțelepciune a lui Dumnezeu..."

8.3. Observații critice asupra teoriei lingvistice a lui Augustin

Dialogul *De magistro* nu este un tratat filozofic arid, ci un document literar în care sunt expuse cu pasiune nu doar observații perspicace asupra limbii, ci și convingeri. Modul de expunere este uneori sofistic, atât în privința problematizării, cât și a formulării concluziilor. Acest lucru este evident, printre altele, datorită numeroaselor paralogisme prezente în desfășurarea argumentării. Cele mai importante vor fi prezentate pe scurt în cele ce urmează.

a) Un prim paralogism se găsește în teza pe care se întemeiază întregul dialog, mai exact în presupunerea că scopul propriu-zis al vorbirii ar fi „instruirea". Dacă până și întrebarea este văzută ca o atenționare adresată celui întrebat în legătură cu necesitatea de a se informa a celui care întreabă (*cf. supra* 8.2.3), atunci este clar că Augustin folosește verbul *docere* într-un sens foarte larg, mai exact în acela de „a-și exprima cu hotărâre opinia". Însă, atunci când cursul argumentării o cere, filozoful folosește totuși același verb cu alte semnificații (*cf.* mai jos, punctele f. și g.).

b) Augustin pornește de la o observație corectă: cunoașterea semnelor se dobândește de către individ în primul rând prin sesizarea obiectelor și a stărilor de lucruri desemnate, iar cunoașterea nu ar fi posibilă fără un bagaj de experiențe nemijlocite. Este, totuși, inadmisibil faptul că el transferă această observație de la etapa de început a studiului asupra unei etape ulterioare, în care discipolul are deja la îndemână un sistem conceptual diferențiat; căci este tăgăduită astfel performanța proprie a limbii. Orice studiu începe cu obiectele și conduce la semne. De la un anumit stadiu însă, acest proces se inversează, cel puțin în anumite cazuri, și conduce înapoi, de la semne către obiecte. Acest lucru nu ar fi posibil dacă semnificațiile cuvintelor ar fi învățate, chiar și într-un stadiu avansat al procesului de învățare, ca unități neanalizabile. Eficiența limbii constă însă tocmai în faptul că ea pune la dispoziție, în vederea construirii unui enunț, componente de semnificație «atomare», care pot fi combinate mai mult sau mai puțin liber și pot fi angrenate în reprezentarea obiectelor și a stărilor de lucruri, care sunt astfel «înțelese» fără a mai constitui obiectul unei experiențe nemijlocite

anterioare. În asta constă diferența dintre „nume“ și „descriere“, căreia Bertrand Russell i-a acordat atâta importanță în cartea *Theory of Description* (1905). Și în filozofia indiană a limbajului „cunoașterea prin cuvinte“ (*anubhava*) este considerată drept una dintre cele patru forme de cunoaștere posibile (*cf. supra*, 3). Numele unui obiect nu servește de fapt la cunoașterea obiectului, ci pune la dispoziție un conținut al gândirii. Dacă toate cuvintele ar purta doar semnificații globale (Augustin nu este singurul care pare să presupună acest lucru), atunci învățarea unor semnificații cu ajutorul altor semnificații ar fi imposibilă.

Desigur că în acest domeniu există încă multe probleme nerezolvate: Care semnificații pot fi însușite numai prin experiență, și nu cu ajutorul altor semnificații? Știm că din această categorie fac parte semnificațiile numelor de culori; semnificații ca „roșu“, „albastru“ sau „galben“ nu pot fi obținute prin combinarea unor trăsături distinctive deja cunoscute. Există cumva un inventar de trăsături semantice universale disponibile în toate limbile? O asemenea presupunere nu este absolut obligatorie, întrucât aceste trăsături pot rezulta și la nivelul fiecărei limbi, din combinații logice de universalii. Lumea poate fi cunoscută în ansamblul ei prin orice formă de experiență – dar de cea mai mare parte a ei luăm cunoștință doar în mod indirect.

c) Când vorbește despre faptul că la cunoașterea lucrurilor (*res*) nu putem ajunge cu ajutorul cuvintelor, Augustin are în vedere nu toate cuvintele, ci doar desemnările lucrurilor despre care se vorbește (*earum verba*). În lumina celor spuse la b), acesta este un truism. Desigur, cuvântul *elefant* singur nu-mi spune nimic despre animalul denumit astfel; el trasează doar un loc gol, care trebuie încă umplut cu un conținut. Măcar provizoriu (adică până fac cunoștință cu un elefant) pot să-mi fac totuși o imagine despre acesta cu ajutorul altor cuvinte care-mi sunt deja cunoscute, pentru că le-am întâlnit în descrierile animalului, iar această imagine poate fi la nevoie completată și modificată.

d) Conform definiției (*cf.* a doua schemă de la 8.1), prin *verbum* se înțelege simplul purtător de semnificație. Nici o cunoaștere nu poate fi transmisă prin semnificanți puri, ci doar prin semne complete (*signa*), pe care Augustin, în *De dialectica*, referindu-se la limbaj, le denumește *dictiones*. Din această perspectivă, folosirea lui *verbum* în *De magistro* trebuie reexaminată critic.

e) Augustin nu face nici o diferență între semnificația unui enunț sau sensul unui text, pe de o parte, și elementele din care sunt alcătuite enunțul sau textul respectiv, pe de altă parte. Însă vorbirea nu reprezintă un simplu

inventar de cuvinte. Conținutul povestirii celor trei tineri aruncați în cuptor nu poate fi dedus doar din cunoașterea semnificațiilor „trei“, „tânăr“, „bărbat“, „foc“, „cuptor“ etc. Înțelegerea cuvintelor – chiar dacă nu a tuturor cuvintelor – este o condiție doar necesară, nu însă și suficientă pentru înțelegerea unui text. Eficacitatea limbajului constă tocmai în faptul că el poate exprima, cu ajutorul unor cuvinte cunoscute, ceva încă necunoscut.

f) Acolo unde se ocupă de știința complexă pe care o transmit textele, Augustin este însă conștient de această diferență. Ca să nu se abată de la teza sa și ca să arate că prin ascultarea poveștii celor trei tineri aruncați în cuptor nu suntem efectiv «instruiți», el folosește verbul *docere* într-un alt sens și nu mai are aici în vedere „exprimarea propriei opinii“, ci „medierea unei cunoașteri directe a lucrurilor“. Această semnificație este în opoziție cu ideea de mediere indirectă a unor asemenea cunoștințe prin cuvintele unui „învățător“, mediere care nu poate conduce la o cunoaștere sigură, ci doar la „conținuturi de credință“. Această rezervă se referă însă doar la tipul de cunoaștere și la gradul de siguranță de care dispunem, nu la procesul de transmitere în sine. Se întâmplă aici un lucru care va fi reluat mereu după aceea de critica limbii, sub diverse forme: una dintre marile performanțe ale limbajului în spațiul culturii este desconsiderată drept „insuficiență“. Însă tocmai în această insuficiență rezidă un câștig inestimabil: datorită simplului fapt că dispune de limbaj, un individ nu este nevoit să reconstruiască mereu de la capăt întreaga cultură. El poate porni de la cunoștințele păstrate de la predecesorii săi, care la nevoie pot fi dezvoltate și modificate. Toate domeniile tradiționale ale cunoașterii au la bază posibilitatea de a valorifica știința păstrată în texte – în cazul de față, printr-o analiză comparativ-critică a diferitelor texte – pentru a reconstitui evenimente pe care cercetătorul nu le-a trăit el însuși. Dacă lucrurile nu ar sta așa, cine ar mai îndrăzni astăzi să vorbească, de pildă, despre bătălia de la Salamina?[42]

g) Diversele „insuficiențe“ care caracterizează procesul de cunoaștere intermediat de limbaj țin, de fapt, de un alt nivel filozofic decât cel la care se situează Augustin în *De magistro*. Dacă învinuim limbajul pentru faptul că intermediază transmiterea gândurilor celuilalt fără a avertiza dacă acestea corespund cunoașterii reale și dacă această gândire este exprimată sincer, atunci trebuie să admitem și că, în condiții favorabile, se poate ajunge la cunoașterea «adevărată» și pe cale intermediară, mai exact, atunci când celălalt prezintă cu sinceritate simplul adevăr al faptelor. În acest context,

42. [*Cf.* Coseriu 1994, 183 și urm.]

Augustin folosește iarăși verbul *docere* cu o altă semnificație, și anume cu sensul de „transmitere a adevărului“. Însă „a instrui“ înseamnă și „transmite cunoaștere“, iar acest proces are loc chiar și atunci când „elevul“ nu poate fi sigur de gradul de adevăr al cunoștințelor transmise.

h) La o examinare mai atentă, constatăm că Sfântul Augustin pretinde de la limbaj încă și mai mult: vorbirea, înțeleasă ca „instruire“, ar trebui nu doar să comunice exclusiv ceea ce este adevărat, ci, în afară de aceasta, să arate și criteriile în funcție de care va fi judecat „adevărul“ stărilor de lucruri. În principiu, acest lucru este posibil doar pentru criteriile obținute prin deducție logică, nu și pentru principiile elementare, care nu pot fi demonstrate. Astfel, Augustin susține ceva contradictoriu: căci aceste criterii logice, care decid ce este „fals“ și ce este „adevărat“, constituie o cunoaștere care nu poate fi obținută nemijlocit și care, drept urmare, după Augustin, poate fi doar „crezută“.

i) Dacă pretindem că instruirea trebuie să însemne transmiterea unei cunoașteri sigure și, pe de altă parte, ne îndoim că un profesor dispune întotdeauna de o astfel de cunoaștere sigură, atunci – cel puțin implicit – înseamnă că în procesul de instruire vedem o transmitere către elevi a stadiului de cunoaștere deținut de profesor. „A instrui“ ar trebui totuși să însemne și a pune la dispoziția discipolului modalitățile de a dobândi el însuși cunoștințe care eventual pot să le contrazică pe cele transmise de profesor.

j) Prin invocarea neașteptată a lui Hristos ca „învățător interior“ – care are în acest context aproximativ aceeași funcție atribuită de Platon lui *ἀνάμνησις* în dialogul *Menon* – Augustin face un salt argumentativ ce nu va fi obligatoriu urmat de cei care citesc textul în mod critic, chiar dacă acești cititori se numără printre admiratorii autorului.

8.4. Aspecte inovatoare în contribuția lui Augustin la teoria limbajului

Cu toate insuficiențele pe care tocmai le-am constatat în ideile Sfântului Augustin în legătură cu problema limbajului, nu trebuie totuși ignorate aspectele pozitive ale contribuției sale, care au avut influență asupra dezvoltării ulterioare a filozofiei limbajului.

Pentru Augustin, învățarea întrebuințării semnelor – „semn“ în sensul de *dictio*, înțeleasă ca unitate alcătuită din *verbum* și *dicibile* – are la bază intuirea semnificației generale a semnelor, adică a acelei semnificații care nu depinde de context. Simptomatică, în acest caz, este observația lui

Adeodatus potrivit căreia semnificația verbului *ambulare* «a merge» nu poate fi demonstrată complet prin executarea acțiunii respective; *ambulare* înseamnă mai mult decât a face cei câțiva pași care ar fi necesari pentru o astfel de demonstrație.[43] Însușirea semnificației unui semn depășește, în măsura în care se bazează pe intuiție, datele contextuale imediate.

Mai departe, Augustin atinge în treacăt un punct care mult mai târziu a condus, mai ales la filozofii pozitiviști, la un scepticism radical față de cercetarea laturii semnificative a limbajului. Fiecare vorbitor actualizează în vorbire propriile semnificații și, astfel, nimeni nu poate fi sigur dacă conținuturile avute de el în vedere sunt actualizate și de ceilalți în aceeași măsură. Este o trăsătură esențială a limbajului faptul că vorbirea se întemeiază pe presupunerea neîntemeiată rațional că interlocutorul înțelege ce spunem. Această presupunere este confirmată – chiar dacă nu totdeauna – mai ales din perspectiva vieții de zi cu zi, totuși ea nu poate fi demonstrată integral. Le atribuim celorlalți capacitatea de a ne înțelege, însă nu dispunem de nici un mijloc prin care să ne convingem de justețea acestei presupuneri; căci nu avem acces la conținuturile conștiinței celorlalți.

În fine, Augustin îi recunoaște învățării o particularitate pe care i-o neagă – din nou, doar implicit – procesului de instruire. Pentru el, învățarea este un proces creator în care cel care învață nu are deloc un simplu rol pasiv, nu este ca un vas care ar trebui umplut cu cunoaștere; el verifică cunoașterea care i se transmite, pentru a vedea dacă este compatibilă cu criteriile de adevăr pe care le posedă deja. Învățarea se caracterizează prin apelul la o intuiție pe care Augustin o numește „învățătorul interior“, o instanță care corespunde conceptului de *ἀνάμνησις* din *Menon* – și în privința aceasta este îndreptățită comparația adesea exagerată cu dialogul lui Platon. Transmiterea cunoașterii este posibilă doar atunci când în discipol sunt deja conturate bazele acestui proces.

8.5. Indicații bibliografice

Cele două texte discutate în acest capitol sunt astăzi mai accesibile decât atunci când a apărut prima ediție a prezentei *Introduceri*. Prima ediție critică a operei *De dialectica* îi aparține lui W. Crecelius (1857); ediția din 1975 a lui Pinborg și Jackson preia organizarea textuală a ediției de la 1857. Cât de mult a crescut interesul față de opera lui Augustin o dovedește și faptul

43. *De magistro* X, 29.

că o versiune a tratatului poate fi găsită și pe Internet. Dialogul *De magistro* este cel mai ușor accesibil în ediția bilingvă îngrijită de Burkard Mojsisch în colecția Reclam (1998), cu comentariu și numeroase indicații bibliografice. Alte indicații bibliografice se găsesc în secțiunea *Izvoare bibliografice și lucrări informative* din *Bibliografie*.

Dintre numeroasele lucrări care privesc personalitatea Sfântului Augustin în general pot fi amintite aici doar câteva: Gilson (^{3}1969), foarte sistematic, din perspectivă neoscolastică; Marrou (1956); Brown (1967, trad. germ. 1973), detaliat deopotrivă în chestiuni biografice, și, în sfârșit, Flasch (^{2}1994), dedicat mai mult gândirii lui Augustin decât biografiei sale și încercând o sistematizare istorică a acestei gândiri.

Cu trimitere specială la felul în care Sfântul Augustin abordează problemele de filozofie a limbajului, ar fi de amintit (printre multe altele) următoarele: Ott (1898, ^{2}1908), greu de găsit; Kuypers (1934), care rămâne o lucrare de referință; Barwick (1957), cap. 1, 2; Pinborg (1962); Duchrow (1965), Ruef (1981) și (1995), Borsche (1986), Hennigfeld (1994, 125–167) se ocupă foarte amănunțit și de *De trinitate*, și, în sfârșit, Mojsisch (1996).

9
FILOZOFIA LIMBAJULUI ÎN EVUL MEDIU

Deși filozofia Evului Mediu este, în general, destul de studiată – chiar și numai datorită legăturii ei cu teologia –, cercetarea filozofiei limbajului din această perioadă ridică dificultăți considerabile. Cercetările individuale pe această temă nu lipsesc; ne lipsesc însă în continuare ample prezentări de ansamblu, care să pună în evidență relațiile dintre diversele tendințe caracteristice acestei perioade și care să includă și să prezinte complet și sistematic cele mai importante texte. Fondul bogat al izvoarelor primare nu este nici pe departe complet accesibil; pentru multe texte importante nu există încă ediții sau, încă și mai puțin, ediții critice. Multe dintre aceste texte sunt cunoscute unui public mai larg doar fragmentar, sub forma unor comentarii presărate cu citate, care servesc mai puțin la înțelegerea autorilor citați și mai mult la susținerea unei presupuse paralele cu noile teorii de filozofie a limbajului. Astfel, în lucrarea sa *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe*[1], R.H. Robins citează un pasaj din *Summa modorum significandi* a lui Siger de Courtrai, text compus între 1310 și 1320:[2]

> ...quia modi significandi activi sunt quidam conceptus ipsius intellectus; nunc conceptus intellectus manent in intellectu et sunt in eo et non transeunt extra, tamen voces denominant et per eas invicem construuntur sicut universale existens in intellectu denominat rem extra...[3]

> „...căci *modi significandi activi* sunt, ca să spunem așa, concepte ale gândirii înseși; conceptele gândirii rămân însă în gândire și nu ies în afara acesteia, cu toate că ele sunt denumite prin cuvinte [ca semnificanți][*], iar cuvintele și conceptele se reprezintă reciproc, tot așa cum universalul existent în gândire denumește obiectul din afara sa.“

1. Robins 1951.
2. Lat. Sigerus de Cortraco, flamand. Siger von Kortrijk, mort în 1341.
3. Siger de Courtrai 1913, 94 și urm.
* Adaosul explicativ din paranteze aparține autorului (n. tr.).

Prin acest citat, Robins vrea să argumenteze ideea că prin noțiunea de *conceptus intellectus* este prefigurat semnificatul (*signifié*) lui Saussure;[4] el pare să nu observe că în *conceptus intellectus* avem o reminiscență a acelor νοήματα ale stoicilor, care rămân în gândire și nu pătrund în limbă (*cf.* 7.2.3): τὰ νοήματα ἐκφορικὰ ταῦτα γὰρ ἐκφέρομεν διὰ τῶν φωνῶν.[5]

Rezultă de aici că concepția medievală despre statutul creațiilor intelectuale și artistice îl pune pe istoricul modern în fața unei probleme de principiu. Cultura Evului Mediu are o orientare universală. Știința și cultura sunt în perioada medievală bunuri ale tuturor, creatorii operelor nu caută să se evidențieze ca individualități. Vorbim despre „maestrul din Naumburg" și avem convingerea că știm că acesta a contribuit și la ridicarea domului din Meißen, deși nu-i cunoaștem numele. Thomas de Erfurt, despre care vom discuta imediat, își datorează numele, foarte probabil, faptului că a predat mulți ani în respectivul oraș turingian, care aparținea de episcopia din Mainz; dar despre originea sau despre viața sa nu știm mai nimic. Așa încât nu este de mirare că tratatul său *de modi significandi* a fost multă vreme atribuit altor autori (*cf.* mai jos). Cunoașterea și competența aveau în epoca medievală o valoare obiectivă. În centrul interesului se afla nu contribuția personală la transmiterea cunoașterii sau opinia individuală, ci ceea ce se avea în vedere și se reprezenta în mod obiectiv. De aceea, în urma unor cercetări istorice anevoioase, putem lega o serie de nume de niște direcții generale de gândire – cum este, de pildă, teoria „modurilor semnificării" (*modi significandi*), care își are începuturile în discuțiile despre *proprietates significationum* din gramatica Antichității târzii –, însă nu putem evalua cu precizie contribuția fiecărui gânditor în parte la dezvoltarea acestei teorii. Același lucru este valabil și pentru teoria supozițiilor (*suppositiones*) sau pentru teoria medievală a semnelor. Înainte de a trece la discutarea acestor direcții colective de gândire în capitole speciale, vom prezenta o serie de aspecte în relație cu opera unui om care se detașează din marea masă a gânditorilor medievali, mai mult sau mai puțin anonimi, ca o personalitate individuală: Thomas de Aquino.

9.1. Thomas de Aquino (1224/1225–1274)

Thomas de Aquino, supranumit Doctor Angelicus, s-a născut la Roccasecca (la nord de Napoli), în castelul familiei sale; era fiu al contelui Landulf de Aquino și al soției acestuia, Theodora, nobili napolitani dintr-o veche familie

4. Robins 1951, 82 și urm., nota 1.
5. Ammonius, citat după Hülser 1987, vol. 2, 790 = fragmentul 681.

normandă. Datorită originii sale, existența lui nu s-a consumat în anonimat, ca cea a unui cleric obișnuit din perioada medievală; era destinat prin origine să devină prinț al bisericii, nu savant. În schimb, este tipic «medieval» parcursul internațional al carierei sale. După studiile inițiale la Napoli, se îndreaptă, în ciuda împotrivirii părinților, către Paris, unde este elevul lui Albertus Magnus; este hirotonisit la Köln, de unde se întoarce la Paris, mai târziu predă în diverse orașe din Italia, pentru ca în cele din urmă, ca un «italian» autentic, să revină în orașul natal. Moare în mănăstirea Fossanova, în drum spre Conciliul din Lyon, probabil din cauza unui accident de călătorie.

Chiar din timpul studiilor, Thomas lua parte la dezbaterile spirituale aprinse care, în perioada aceea, aveau loc aproape exclusiv în mediul ecleziastic. Scrierile lui Aristotel, care cunoșteau în acei ani o largă circulație, au exercitat o influență profundă asupra sa încă din tinerețe. Moștenirea spirituală lăsată de Sfântul Augustin și filozofia lui Aristotel au fuzionat la Thomas de Aquino, dând naștere unei arhitecturi ideatice teologico-filozofice în care, pe lângă credință, un loc important este rezervat cunoașterii. Ideile de filozofia limbajului și le-a dezvoltat mai ales în comentariul la Περὶ ἑρμηνείας: *In libros peri hermeneias expositio* (*cf.* 6.3.8.5.1), conceput în ultimii ani de viață și rămas neterminat. Comentariile lui Thomas de Aquino la diverse scrieri aristotelice constituie exegeze (*expositiones*) în adevăratul sens al cuvântului: mult mai întinse decât sursa aristotelică – adesea, o sintagmă a filozofului grec este comentată într-un întreg capitol –, ele respectă strict sursa din punctul de vedere al conținutului, iar acolo unde merg dincolo de conținutul original, aceste comentarii dezvoltă ceea ce Aristotel însuși ar fi putut spune de fapt în cursurile sale, din care s-au păstrat doar note.[6]

9.1.1. Aristotel din perspectiva lui Thomas de Aquino: trei operațiuni ale intelectului și reflectarea acestora în *Organon*

În prefața comentariului său la Περὶ ἑρμηνείας, lucrare pe care a cunoscut-o în traducerea în limba latină a lui Wilhelm von Moerbeke,[7] Thomas de Aquino indică modurile de operare ale rațiunii (*operationes*), pe care spune că le-a diferențiat Aristotel și trimite, în acest sens, la cartea a treia din *De anima*. Cele trei operațiuni ar fi fost descrise pe rând de către filozoful grec în *Organon*.

6. Asupra comentariilor la Aristotel, *cf.* și Grabmann 1926, vol. I, 226–313; Hennigfeld 1994, 228–235.

7. *Cf. supra* 6.3.4, nota 34, p. 128.

Prima operațiune este perceperea nemijlocită a esenței lucrurilor:

operatio intellectus [...] quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuius rei in seipsa.

„o operație a intelectului [...] care este numită «înțelegere a ceea ce este indivizibil» și prin care rațiunea percepe esența fiecărui lucru în sine."

Această primă operațiune ar fi fost discutată de Aristotel în scrierea *Categoriae vel Praedicamenta*.

A doua operațiune este afirmația: *operatio intellectus scilicet componentis et dividentis*, adică „activitatea intelectuală a sintezei și analizei", și este discutată în *Peri hermeneias* (*De interpretatione*).

A treia operațiune a intelectului este deducția (*ratiocinium*):

...additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum.

„...se adaugă și o a treia activitate, adică deducția, care permite rațiunii ca de la datele cunoscute să ajungă la cercetarea celor necunoscute."

Despre această a treia operațiune se spune că a vorbit Aristotel în *Analytica priora* și *posteriora*.[8]

Interpretarea lui Aristotel de către Thomas de Aquino este foarte exactă și corectă, după cum am arătat deja în cazul sintagmei κατὰ συνθήκην (*secundum placitum*)[9]. Acolo unde acest lucru i se pare necesar, el apelează și la cele mai importante scrieri despre Aristotel care circulau în epocă, adică la comentariile lui Boethius, Porphyrius, Ammonius și altele.[10] Și conceptul πάθημα „afect" este interpretat corect:

Nam passio est ex impressione alicuius agentis; et sic passiones animae originem habent ab ipsis rebus. (I, 1, 2, 2)

„Căci afectul se produce sub influența oricărui agent; și astfel «afectele sufletești» își au originea în lucrurile însele."

Mai departe, Thomas de Aquino observă cu justețe că determinarea „non-φύσει" de la Aristotel nu se referă la raportul dintre obiect și forma cuvântului, ci la faptul că semnificația nu este dată „prin natură". El face diferența între o

8. *Proomium*, cap. 1 și 2; titlul original în limba greacă și corespondentele sale obișnuite în limba germană au fost prezentate la 6.1.2.

9. *Cf.* 6.3.8.5.1.

10. *Cf.* Grabmann 1926, 290.

semnificație etimologică și una actualizată realmente în actul vorbirii, aducând astfel la același numitor opinia lui Platon (mai exact, a lui Kratylos) cu cea a lui Aristotel. Motivarea «naturală», care stă la baza etimologiei, nu indică nimic despre semnificația activă în vorbire la un moment dat:

> Aliud autem est id a quo imponitur nomen ad significandum, ab eo quod nomen significat; sicut hoc nomen lapis imponitur a laesione pedis,[11] quam non significat: quod tamen imponitur ad significandum conceptum cuiusdam rei. (I, 1, 4, 9)
>
> „Însă este diferit ceea ce determină numele să semnifice ceva de ceea ce el semnifică de fapt; astfel, numele *lapis* «piatră» provine de la *laesio pedis* «rănire a piciorului», ceea ce el nu semnifică de fapt; și totuși el este pus să desemneze conceptul obiectului respectiv."

Pe de altă parte, diversele nume ale unuia și aceluiași obiect pot fi totuși motivate «natural» sub aspect etimologic:

> Nec obstat quod una res multis nominibus significatur: quia unius rei possunt esse multae similitudines; et similiter ex diversis proprietatibus possunt uni rei multa diversa nomina imponi. (I, 1, 4, 12)
>
> „Și nimic nu se opune ca un obiect să poată fi desemnat prin mai multe nume, căci pot exista diverse corespondențe față de unul și același obiect; și astfel, unui obiect i se pot atribui mai multe nume diferite în funcție de diversele sale proprietăți."

Se observă mereu că Thomas de Aquino se mișcă strict în cadrele gândirii aristotelice, dezvoltând însă până la cel mai mic detaliu ceea ce din scrierile lui Aristotel poate fi doar dedus. Astfel, el subliniază mereu, mult mai clar decât Aristotel însuși, că *voces* „cuvintele" reprezintă „concepte simple ale rațiunii" (*simplices intellectu conceptiones*), și asta pe baza „înțelegerii a ceea ce este indivizibil, a ceea ce este dat unitar" (*indivisibilium intelligentia*).[12] Thomas de Aquino explică acest lucru în felul următor:

> In quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo vel quid album vel quid aliud huiusmodi. (I, 1, 3, 3)
>
> „Adică în măsura în care rațiunea înțelege nemijlocit cviditatea sau esența în sine a unui lucru oarecare, de exemplu ce este un om sau ce este albul sau orice altceva de acest fel."

11. O „etimologie" de tipul celor din *Kratylos* și al celor obișnuite până la Isidor de Sevilla era: *laesio pedis* > *lapis*.

12. *Cf.* de exemplu I, 1, 2, 10.

Prin aceasta, se afirmă pentru prima dată că cuvintele nu reprezintă lucrurile, ci cviditățile acestora, modul lor de a fi, prin care acestea sunt recunoscute drept lucrurile respective. Un cuvânt ca *homo* semnifică lucrul la care se referă întrebarea „Ce este omul?“.[13]

9.1.2. Trei tipuri de adevăr

Într-un pasaj mai puțin cunoscut din comentariul său, în care se vorbește despre „adevărat“ și „fals“ ca trăsături ale enunțului, Thomas de Aquino distinge, oarecum în treacăt, trei tipuri de „adevăr“:

- adevărul conceptului, care este dat atunci când *ens et verum convertuntur* „ființa și adevărul se contopesc“; *unde videtur quod etiam simplex conceptio intellectus* [...] *non careat veritate et falsitate* „de unde se observă că nici conceptul simplu nu este lipsit de adevăr sau de falsitate (poate fi supus categoriilor de «adevărat» și «fals»)“;
- adevărul lucrului însuși: *quia etiam res dicitur vera vel falsa, sicut dicimus aurum verum vel falsum* „căci și lucrul însuși este numit «adevărat» sau «fals», ca de exemplu atunci când vorbim despre aur adevărat (veritabil) sau fals“;
- adevărul ca relație între ceea ce ființează și ceea ce este spus sau este cunoscut. După Aristotel, acest al treilea tip de adevăr ar fi *veritas* [...] *in dicente vel cognoscente verum* „adevăr [...] al celui care spune sau cunoaște adevărul“[14].

9.1.3. Dimensiunea intersubiectivă a limbii

Aristotel atrage atenția mai clar și mai categoric decât predecesorii lui asupra caracterului social al limbii, în care își are rădăcinile dimensiunea intersubiectivă a acesteia. După cum am arătat deja în capitolul dedicat filozofului grec,[15] Thomas de Aquino vede în caracterul social al omului adevărata motivație a vorbirii:

> ...quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptus unius hominis innotescerent aliis...

> „...fiindcă omul este prin natura sa o viețuitoare *politică* și *socială*, a fost necesar ca ideile unui om să fie comunicate și celorlalți...“[16]

13. *Cf. supra* 1.3.2.
14. *Cf.* I, 1, 3, 5–6.
15. *Cf.* 6.3.6.
16. Citatul întreg se află la 6.3.8.5.1.

9.1.4. Limbajul ca posibilitate de a ne emancipa de imediatul (*hic et nunc*) experienței

Imediat după pasajul discutat mai sus, Thomas de Aquino trece de la fundamentele antropologice ale vorbirii la posibilitățile pe care această capacitate le oferă oamenilor:

> ...si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis vox significativa, sicut et caeteris animalibus...

> „...dacă omul ar face uz doar de cunoașterea prin simțuri, orientată doar spre *aici* și *acum*, atunci pentru a trăi împreună cu ceilalți i-ar fi de ajuns vocea ca să exprime semnificații, așa cum se întâmplă cu celelalte viețuitoare."

Însă omul nu se mulțumește cu atât:

> ...sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab hic et nunc; consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum locum et tempus, sed etiam de his quae distant loco et futura sunt tempore... (I, 1, 2, 2)

> „...însă, cum omul face uz și de cunoașterea intelectuală, care face abstracție de *aici* și *acum*, rezultă că el se preocupă nu doar de datele spațiale și temporale prezente, ci și de cele ce sunt îndepărtate în spațiu și viitoare..."

Limbajul îi permite omului să urmărească cu mintea lucruri care nu sunt accesibile experienței imediate și nu doar să reacționeze la evenimente prezente, ci să se gândească și la cele viitoare.

În mod straniu, Thomas de Aquino folosește acest argument pentru argumentarea necesității scrierii,[17] nu pentru a diferenția între sunetele emise de animale și limbajul oamenilor; acest lucru îl face mai târziu și îl justifică în alt mod. *Passiones* în sensul obișnuit al termenului ar fi *appetitus sensibilis affectiones* „înclinațiile spre dorințele senzoriale", deci lucruri precum *ira* „furie" sau *gaudium* „bucurie". Aceste stări sufletești ar putea fi transmise prin *voces significantes naturaliter*, „sunete care transmit semnificații prin natura lor". În *Peri hermeneias* însă, prin *passiones* se înțelege altceva, și anume *intellectus conceptiones*, „concepte ale intelectului", iar acestea ar fi desemnate prin *voces significantes ex institutione humana* „sunete care semnifică grație unei instituiri omenești". De aceea, cuvintele nu ar fi expresia directă a senzațiilor, ci conținuturi conceptual-abstracte:

> Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate [...]. Non enim potest esse quod significent

17. *Necessarius fuit usus scripturae*; I, 1, 2, 2.

> immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. (I, 1, 2, 5)
>
> „Dar acum vorbim de sunetele înzestrate cu semnificație pe baza unei instituiri umane, și de aceea afectele sufletești trebuie înțelese aici în sensul de concepte ale intelectului, (concepte) desemnate direct de *nomina*, *verba* și de propoziții [...]. Așa cum rezultă chiar din modul lor de semnificare (*modus significandi*), ele nu pot semnifica (direct) lucrurile însele. Numele *homo* semnifică natura omului în general, făcând abstracție de cazurile particulare; de aici rezultă că *homo* nu poate semnifica direct individul uman ca atare; pornind de aici, filozofii platonici au ajuns la teza conform căreia *homo* ar semnifica ideea de om separată (de omul concret)."

Depășirea imediatului (*hic et nunc*) experienței reprezintă deci premisa pentru apariția noțiunilor generale, a universaliilor.

9.1.5. Limbajul ca obiect și metalimbajul

La fel ca și Augustin, Thomas de Aquino distinge între limbajul ca obiect și metalimbaj. Împotriva părerii comune că verbele sunt destinate să ocupe poziția predicatului într-o propoziție, Thomas de Aquino crede că s-ar putea obiecta că verbele pot apărea și în poziția de subiect; acest lucru ar fi posibil totuși doar în condiții foarte specifice:

> [...] ut cum dicitur, curro est verbum. Sed dicendum est quod in tali locutione, hoc verbum curro, non sumitur formaliter, secundum quod eius significatio refertur ad rem, sed secundum quod materialiter significat ipsam vocem, quae accipitur ut res quaedam. Et ideo tam verba, quam omnes orationis partes, quando ponuntur materialiter, sumuntur in vi nominum. (I, 1, 5, 6)
>
> „[...] ca atunci, de exemplu, când spunem *curro ‚a alerga' este un verb*. Trebuie să spunem că într-o asemenea afirmație verbul *curro* nu este folosit în supoziție formală, deci nu sub aspectul procesului pe care îl desemnează, ci în supoziție materială, cu privire la cuvântul însuși, care este conceput ca obiect. Și astfel verbele, ca și celelalte tipuri de cuvinte, apar cu funcția de nume, atunci când sunt folosite în supoziție materială."

Și acest lucru fusese deja observat de Sfântul Augustin (*cf. supra* 8.2.2.2).

9.1.6. Alte aspecte ale interpretării lui Aristotel de către Thomas de Aquino

Thomas de Aquino rămâne îndatorat gândirii lui Aristotel chiar și în sens negativ; el nu depășește pozițiile conturate de filozoful grec nici chiar acolo unde interpreții de mai târziu s-ar fi așteptat probabil ca el să facă acest

lucru. Acest fapt se explică, poate, prin atitudinea foarte rezervată pe care Thomas de Aquino o adoptă în comentariile sale la Aristotel și prin prioritatea pe care a acordat-o purei exegeze față de critică sau față de dezvoltările ideatice autonome.[18]

9.1.6.1. Trecerea de la cuvinte la enunțuri non-afirmative

Cum putem ajunge de la cuvinte la propoziții, fără ca prin aceasta să depășim pragul «capacității de a avea o valoare de adevăr»? La Thomas de Aquino, răspunsul la această întrebare este încă și mai puțin satisfăcător decât la Aristotel. Motivarea pozitivă prin *apprehensio simplex* se referă explicit și exclusiv la cuvinte. Doar acestea corespund unei intuiții nemijlocite a ceea ce este dat ca unitar (*indivisibilium intelligentia*) și stau, astfel, doar la baza adevărului noțiunii, nu și la baza adevărului enunțului sau al cunoașterii (*cf. supra* 9.1.2). Dimpotrivă, descompunerea negativă în elemente care pot fi judecate după criteriile „adevărat" sau „fals" și în alte elemente care nu pot fi judecate astfel privește enunțurile sau chiar textele. Pe baza diverselor criterii aplicate în definirea cuvintelor lipsite de valoare de adevăr și în definirea enunțurilor care pot avea valoare de adevăr, enunțurile lipsite de valoare de adevăr rămân într-o zonă de mijloc, neprecizată clar din punct de vedere conceptual.

9.1.6.2. Ignorarea caracterului istoric al semnificațiilor proprii limbilor individuale

Thomas de Aquino nu depășește gândirea aristotelică nici în privința ipotezei că semnificațiile cuvintelor sunt în mod necesar aceleași în toate limbile (*cf.* 6.3.7). El nu observă caracterul creator al limbii. Pentru Thomas de Aquino, în toate limbile se reflectă o realitate clasificată în mod unitar, ale cărei forme de manifestare sunt prevăzute doar cu diverse nume-etichete în diversele limbi. El nu ia în calcul posibilitatea ca realitatea să fie, până la un anumit grad, clasificată diferit în fiecare limbă. Ce-i drept, formele cuvintelor (*voces*) sunt date *ex institutione* și deci nu sunt universale; totuși, afectele sufletești (*passiones*), ca *similitudines rerum*, exprimă lucrurile direct, în mod natural:

> In passionibus autem animae opportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia naturaliter eas designant, non ex institutione. (I, 1, 2, 9)

> „Însă în ceea ce privește afectele sufletești (*passiones*), este de datoria sufletului să se lase condus de legea similitudinii cu lucrurile care trebuie exprimate, căci afectele sufletești desemnează lucrurile în mod natural, și nu pe baza unei instituiri umane."

18. *Cf.* Grabmann 1926, vol. I, 297 și urm.

E drept că Thomas de Aquino se întreabă dacă nu cumva afectele sufletești, înțelese ca *conceptiones intellectus*, pot diferi de la caz la caz, însă neagă această posibilitate, bazându-se în această privință pe comentariul lui Boethius.[19]

9.1.6.3. Διαίρεσις și σύνθεσις

Conceptele διαίρεσις și σύνθεσις sunt înțelese la Thomas de Aquino altfel decât au fost interpretate în lucrarea de față (*cf.* 6.2.4.1), așadar nu ca izolare a unei trăsături a unui obiect (de exemplu, *verde* – culoarea unui copac), care poate fi imediat reatribuită acestuia prin actul predicației („Copacul este *verde*“). Ambele operații sunt discutate de Thomas în relație cu afirmația (*affirmatio*) și cu negația (*negatio*). Sinteza (*compositio*) rezultă din îmbinarea semnificațiilor legate între ele (și astfel și a „lucrurilor“ corespunzătoare) prin actul afirmației, ca de exemplu în: „Omul este o viețuitoare.“ *Divisio* (analiza) se produce prin negarea unei relații între „lucruri“ care nu sunt conexe, ca de exemplu în „Omul nu este Dumnezeu“. Poate că Thomas de Aquino a înțeles aici corect; pasajul din *Peri hermeneias* pe care se bazează nu este deloc clar.[20]

9.2. Teoria despre *modi significandi* în Evul Mediu

Teoria despre *modi significandi* reprezintă o abatere de la reflecțiile aristotelice asupra limbii, însă o abatere ale cărei premise apar, într-o anumită măsură, deja la Aristotel. Ea se dezvoltă, pe de o parte, din gramaticile Antichității târzii și, pe de altă parte, din comentariile la scrierile despre limbaj ale lui Aristotel. Astfel, în comentariul lui Boethius la *Peri hermeneias*, de care am mai amintit, se spune:

> Res enim ab intellectu concipitur, vox vero conceptiones animi intellectusque significat; ipsi vero intellectus et concipiunt subiectas res et significantur a vocibus.[21]

> „De fapt, obiectul este perceput de intelect, însă cuvântul desemnează noțiunile spiritului și ale intelectului; conținuturile intelectului, pe de o parte, percep obiectele care stau la baza existenței lor și, pe de altă parte, sunt semnificate de cuvinte.“

Seria conceptuală *res*, *conceptiones*, *voces*, care va fi determinantă pentru teoria medievală a modurilor semnificării, apare, așadar, deja în secolul al VI-lea. Fundamentele acestei teorii trebuie căutate în gramatica Antichității târzii.

19. *Cf.* I, 1, 2, 10.
20. *Cf.* I, 1, 1, 7.
21. Boethius 1877, II, 20.

În cântul al doisprezecelea al *Paradisului*, printre spiritele fericite pe care Dante le întâlnește în strania sa călătorie, apare și cel al gramaticianului Donatus din perioada romană târzie, despre care am pomenit deja în capitolul dedicat stoicilor:

...e quel Donato
ch'alla prim'arte degnò porre mano[22,*]

Apariția lui Aelius Donatus într-una dintre operele esențiale ale literaturii medievale târzii depune mărturie pentru importanța acordată în Evul Mediu gramaticii ca *prima ars*, ca deprindere fundamentală, premisă pentru toate celelalte studii. Desăvârșirea construcției gramaticii Antichității târzii și totodată un fundament important pentru teoria despre *modi significandi* trebuie să le vedem în lucrarea *Institutiones grammaticae* a lui Priscianus, compusă în Bizanț în secolul al VI-lea.[23]

Gramatica medievală a preluat ca atare moștenirea Antichității, fără a o reinterpreta; scrierea *Doctrinale* a gramaticianului normand Alexander de Villa Dei (Alexandre de Villedieu, cca 1170–1250), redactată relativ târziu, în hexametri, în scopuri didactice, se mulțumește cu descrierea funcțiilor gramaticale. Totuși, chiar înainte de apariția acestei scrieri, se conturase deja o deplasare a centrului de interes al învățaților de la categoriile pur lingvistice spre cele logice; întregul aparat literar ilustrativ din lucrarea lui Priscianus a fost perceput de „modiști" (*modistae*) drept un balast inutil. Din gramatica filologică s-a dezvoltat o gramatică logică (mai bine spus, «logicistă»), ce a lăsat urme până aproape de zilele noastre atât în gramaticile școlare mai noi, cât și în anumite tipare ale gramaticii generative (mai puțin în structuralism). Apare astfel o *grammatica speculativa*, care va fi mai târziu numită și *grammatica universalis*, în care se pune în evidență valabilitatea a ceea ce depășește specificul fiecărei limbi în parte. Regulile generale ale vorbirii au fost văzute ca expresie nemijlocită a legilor gândirii. Multă vreme, aceste probleme au fost discutate pornindu-se de la limba latină, singura limbă europeană considerată «capabilă de a avea o gramatică». Abia

22. „...acel Donato, care a contribuit la dezvoltarea celei dintâi arte", *Paradisul* XII, 137 și urm.

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească a lui George Coșbuc: „...ș-acel Donat / ce demn maestru-a fost al primei arte", în Dante, *Divina comedie. Paradisul*, traducere de G. Coșbuc, Editura Cartea Românească, București, 1932, p. 106 (n. tr.).

23. Despre receptarea acestei lucrări în contextul gramaticii medievale, *cf.* Kneepkens 1995.

în secolul al XVII-lea, Antoine Arnauld și Claude Lancelot au îndrăznit să prezinte regulile generale ale limbajului și ale gândirii pe baza limbii lor materne, în *Grammaire générale et raisonnée* (*Grammaire de Port-Royal*).

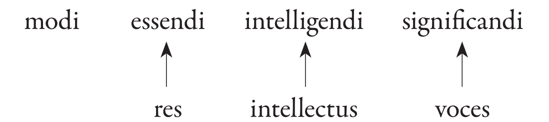
Printre numeroșii precursori ai teoriei despre *modi significandi* (termenul *modiști* – *modistae* – apare relativ târziu) ar trebui amintiți francezul Petrus Helias (sau Heliae, cca 1135–1160), portughezul Petrus Hispanus (cca 1200–1270) și mai ales danezul Martinus de Dacia (a doua jumătate a secolului al XIII-lea). Alți autori de mai târziu vor fi discutați separat în paginile următoare.

Ce înseamnă, de fapt, teoria modurilor semnificării (*modi significandi*)? În linii mari, este vorba despre ceea ce am numi astăzi „semnificație gramaticală". Orice formă verbală transmite, pe lângă semnificația sa lexicală (*significatio*), și o semnificație «adăugată» (*con-significatio*) care provine, pe de o parte, din „categoriile" (*cf. gol*, *a goli*, *goliciune*) exprimate de părțile de vorbire (*partes orationis*) și, pe de altă parte, din funcțiile morfemelor gramaticale (număr, caz, timp, persoană, diateză etc.). La aceasta se adaugă un „tip de semnificație" special, care servește exclusiv pentru a se referi la un conținut al gândirii care tocmai a fost numit sau la unul lipsit de substanță și de calitate și care este exprimat prin pronume.[24] După cum vom arăta imediat mai precis, teoria modurilor de semnificare depășește cadrele gramaticii descriptive, în sensul că are un fundament logico-ontologic, adică pornește de la „modurile înțelegerii" (*modi intelligendi*), care la rândul lor se bazează pe „modurile ființării" (*modi essendi*).

9.2.1. Albertus Magnus și Siger de Courtrai

Albertus Magnus (Albert cel Mare, ante 1200–1280) provine dintr-un neam de conți din sudul Germaniei; a fost profesorul lui Thomas de Aquino la Paris și a îndeplinit diverse funcții la Köln și Regensburg; a fost unul dintre cei mai remarcabili comentatori ai tratatului aristotelic *Organon* din epoca de apogeu a Evului Mediu. În scrierile sale, mai ales în tratatul *De divinis nominibus*, teoria despre *modi significandi* apare deja în forma sa «prototipică». Albertus Magnus distinge între *res significata* (echivalare aproximativă: „semnificație lexicală") și *modus significandi* (uneori și *dicendi*). „Modurile semnificării" își au originea în „modurile înțelegerii" (*modi intelligendi*) – felurile în care spiritul percepe realitatea –, iar acestea, la rândul lor, reflectă „modurile ființării" (*modi essendi*):

24. *Cf.* și Stéfanini 1973; Rosier 1995; Kobusch 1996.



Se impune, așadar, o izomorfie integrală între ființare, gândire și expresia lingvistică. Categoriile de conținut ale modurilor semnificării – nu și expresia lor materială – sunt considerate identice în toate limbile (*secundum substantiam*), idee pe care o vor susține cu și mai mare claritate comentatori de mai târziu, ca de exemplu Roger Bacon.

Cu aproximativ două generații mai târziu, prin lucrarea sa *Summa modorum significandi*, de care am amintit la începutul acestui capitol, Siger de Courtrai[25] aduce o contribuție foarte elaborată la această problematică, situată în centrul teoriei lingvistice medievale. El urmărește schema de mai sus, face o discuție deosebit de detaliată și temeinică a categoriilor gramaticale propriu-zise, prin referire la Donatus și Priscianus; se deosebește de Albertus Magnus în privința fundamentului logico-ontologic, în sensul că între *modi intelligendi* și *modi significandi* Siger de Courtrai introduce o categorie suplimentară, aceea de *modi signandi*:

> Modum autem intelligendi sequitur modus seu ratio signandi quia prius intelligitur res et etiam concipitur antequam per vocem signetur. [...] Modum autem signandi sequitur modus significandi sicut rem sequitur modus rei...[26]

> „După *modus intelligendi* urmează *modus* sau *ratio signandi*,[27] deoarece obiectul este mai întâi perceput și înțeles la modul abstract și apoi este desemnat printr-un cuvânt. [...] Lui *modus signandi* îi urmează însă *modus significandi*, așa cum felul obiectului urmează obiectului însuși..."

9.2.2. Thomas de Erfurt (*alias* Duns Scotus)

Lucrarea reprezentativă pentru gramatica speculativă, cea mai completă și mai cunoscută din vremea sa, este tratatul *De modis significandi, sive*

25. *Cf. supra*, cap. 9, nota 3.
26. Siger de Courtrai 1913, în special p. 94.
27. [Diferențierii pe care o găsim aici între *signare* „a înzestra cu semne" și *significare* „a semnifica, a desemna" i se acordă puțină importanță în bibliografia parcursă de redactorul [german] al lucrării de față. Gabler (1987, 48, nota de subsol 63) nu exclude posibilitatea ca *signandi* să fie de fapt o greșeală datorată copistului, în loc de *significandi*. Un argument împotriva acestei opinii îl reprezintă tocmai citatul reprodus mai sus.]

Grammatica speculativa[28] al lui Thomas de Erfurt. Se știu puține lucruri despre autor. Există unele indicii că ar fi fost originar din Anglia; supranumele și-l datorează îndelungatei activități de profesor și cercetător la Erfurt. Scrierea despre care vorbim aici a fost păstrată în numeroase copii. În opinia lui Jan Pinborg, istoric al filozofiei danez, opera a fost concepută între 1300 și 1310[29]; un argument în acest sens îl reprezintă faptul că înainte de 1330 par să circule deja primele comentarii și replici de la adversarii „modiștilor“ (așa-numiții „terminiști“). Mai târziu, tratatul a fost pus pe seama a diverși învățați scolastici, printre care și Thomas de Aquino. În jurul anului 1500 a fost publicat la Veneția, fiind atribuit călugărului franciscan scoțian Johannes Duns Scotus („Doctor subtilis“), paternitate consolidată prin includerea tratatului, de către Luca Wadding, în prima parte a ediției operelor complete ale lui Duns Scotus.[30] Când și-a publicat, în 1916, teza de habilitare *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*[31], Martin Heidegger nu putea ști că s-a ocupat cu lucrarea unui alt învățat, cu o scriere care a apărut probabil chiar la scurtă vreme după moartea presupusului ei autor. Interpretarea lui Heidegger a avut de suferit în anumite locuri din cauza atribuirii eronate. Abia în 1922 Martin Grabman, călugăr și istoric al filozofiei, a reușit să dovedească faptul că această scriere atât de comentată îi aparține puțin cunoscutului învățat Thomas de Erfurt.[32]

Ca și ceilalți „modiști“, și Thomas de Erfurt a propus o teorie semantică a părților de vorbire și a categoriilor morfosintactice elementare. În legătură cu această abordare nu este nimic de obiectat, căci părțile de vorbire și categoriile gramaticale precum numărul, cazul, timpul etc. au, evident, o dimensiune semantică. Problematică în ceea ce privește modalitatea în care „modiștii“ tratează tema în discuție nu este deci evaluarea semantică în sine (o abordare consecvent asemantică, pur formală, așa cum cere implicit Robins[33], nu este în nici un caz realizabilă), ci lipsa unei semantici a limbii în sens strict. Punctul de referință nu este reprezentat de funcția lingvistică virtuală, ci de starea de lucruri avută în vedere într-un act concret de desemnare. Ca și în cazul

28. Această lucrare este citată și sub alte titluri, ca de exemplu *Grammatica speculativa sive de modis significandi* sau *Novi modi significandi*.

29. Pinborg 1967, 318.

30. Lyon 1639.

31. Heidegger 1916/1972.

32. *Cf.* și Grabmann 1922; Grabmann 1926, vol. I, 4; și Gabler 1987, 9–14; Grotz 1998, vii-xv.

33. Robins 1951, 91 și urm.

diverselor orientări moderne ale gramaticii «logistice», diferențele dintre limbi sunt obnubilate în mod necesar prin chiar modalitatea de abordare aleasă. Comparația făcută de Robins între *modi significandi* și *Principes de grammaire générale* de Louis Hjelmslev este neîntemeiată, întrucât cadrul conceptual al gramaticii universale elaborate de Hjelmslev lasă destul loc diferențelor dintre limbi.[34]

Ideea de bază a gramaticii lui Thomas de Erfurt este în concordanță cu celelalte tratate „modiste": modurile de semnificare sau modurile de exprimare (*modi significandi*) se întemeiază pe modurile înțelegerii (*modi intelligendi*), iar acestea, la rândul lor, pe modurile ființării (*modi essendi*), pe modurile de existență ale realității, care trebuie concepută lingvistic și rațional. Thomas de Erfurt se diferențiază de predecesorii săi în primul rând printr-o conștientizare mai pregnantă a problemei abordate. În remarcile preliminare din gramatica sa, el formulează niște întrebări orientative strâns legate între ele, la care răspunde în capitolele următoare.

Încă din primul capitol se face o diferențiere suplimentară între *modus significandi passivus* și *activus*. Modul pasiv înseamnă pur și simplu „ființa semnificată", trăsăturile obiectului (*proprietas rei*) așa cum sunt acestea surprinse de limbaj. Modul activ reprezintă semnificația categorială care capătă expresie în limbaj (*proprietas vocis*). O distincție analoagă este efectuată în legătură cu *modi intelligendi*: modul pasiv al înțelegerii reprezintă simpla recunoaștere a lucrului de către intelect, iar modul activ – operația efectuată de intelect pentru înțelegerea semnificației categoriale.[35]

Diferențierea modurilor semnificării și a celor ale înțelegerii în active și pasive a fost văzută ca o consecință a adaptării conceptului grecesc „logos" la situația din limba latină: înțeles ca *ratio*, *logos*-ul stă la baza logicii în sens restrâns, a acelei *logica speculativa*; înțeles ca *sermo*, *logos*-ul reprezintă fundamentul altui tip de logică, *logica sermonicalis* sau *logica loquendi*, adică reprezintă fundamentul exprimării prin limbaj a gândirii logice și deci, dacă vrem, al logicii în sensul comun al termenului.[36] *Modus significandi activus* reprezintă, evident, locul din cadrul sistemului în care categoriile gramaticale pot fi considerate într-o anumită autonomie (chiar dacă limitată) față de cele logice. Cele mai importante etape pe drumul de trecere de la proprietățile obiectelor la categoriile gramaticale sunt următoarele:

34. *Cf.* Hjelmslev 1928; Robins 1951, 79, nota 1.
35. *Cf.* Thomas de Erfurt 1998, cap. I–II; Gabler 1987, 46 și urm.
36. [*Cf.* Grotz 1998, xii și urm.]

modi essendi ⟶ modi intelligendi passivi ⟶ modi significandi activi

În timp ce categoriile active și pasive ale modurilor sunt *materialiter* diferite, dar *formaliter* identice, lucrurile stau exact invers în cazul seriei *modi significandi passivi → modi intelligendi passivi → modi essendi* (modurile ființării nu mai sunt diferențiate); componentele acestei serii sunt *materialiter* identice în raport cu realitatea, dar *formaliter* diferite între ele.[37] Izomorfia amintită mai sus dintre ființare, gândire și limbaj este deci asigurată. De aici se poate deduce existența la nivel ideal a unei unități a următoarelor trei discipline:

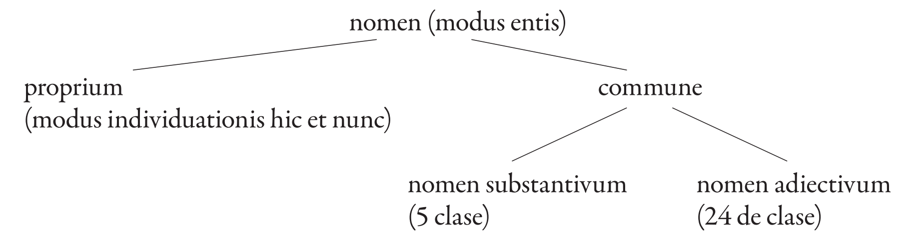
modi essendi ⟶ metafizică (ontologie)
modi intelligendi ⟶ logică
modi significandi ⟶ gramatică.

Și în *Grammatica speculativa* a lui Thomas de Erfurt, părțile de vorbire și configurările lor gramaticale sunt descrise și comentate pornindu-se de la *modi essendi*.[38] Numele este definit ca *modus entis*, adică partea de vorbire care prezintă lucrul ce trebuie exprimat ca pe un ceva ființând autonom. Pornind de la Donatus, Thomas de Erfurt diferențiază și el numele comun – *nomen commune* (desemnare care se potrivește mai multor obiecte „în comun“, ca de exemplu *urbs* „oraș“ sau *flumen* „râu“) – și numele propriu – *nomen proprium*. Acesta din urmă corespunde modului individualizării (*modus individuationis*) și desemnează entități individuale situate într-un anumit timp și spațiu, ca de exemplu *Roma* sau *Tibru*.[39] Următoarea distincție este aceea dintre substantiv (*nomen substantivum*) și adjectiv (*nomen adiectivum*). Substantivele desemnează „substanțe“, care sunt concepute sub aspectul unei „esențe determinate“ (*essentia determinata*), independent de proprietățile lor, ca de exemplu *lapis* „piatră“ sau *albedo* „albeață“. Adjectivele desemnează „proprietăți inerente“ ale unei substanțe, ca de exemplu *albus* „alb“ sau *lapideus* „de piatră“. Prin exemplele alese (pe de o parte, *lapis* și *albedo*, pe de alta, *lapideus* și *albus*) se indică, printre altele, o anumită independență a categoriilor limbii față de realitatea obiectelor și a stărilor de lucruri. Piatra (*lapis*), «prototip» al unui obiect, poate apărea în limbă și sub forma unei proprietăți atribuite altor obiecte, *lapideus* „de piatră“; culoarea „alb“, «prototip» al unei proprietăți, poate fi considerată de limbaj ca o entitate cu existență autonomă, *albedo* „albeață“. Astfel, Thomas de Erfurt corijează definiția

37. *Ibidem*, cap. IV și V.
38. *Ibidem*, cap. VIII–XX.
39. *Ibidem*, cap. IX.

«naivă» a lui Priscianus, „nomen significat substantiam“, în „nomen significat per modum substantiae“.[40]

Cu ajutorul unor criterii care par destul de eterogene, substantivele sunt împărțite în cinci clase: denumiri de genuri, desemnări pentru specii, desemnări patronimice (de exemplu *Priamides* „fiul lui Priam“), diminutive (de exemplu *flosculus* „floricică“, *lapillus* „pietricică“) și nume colective, precum *populus* „popor“, *gens* „neam, familie“, *turba* „mulțime (de oameni)“.[41] În categoria adjectivului sunt distinse nu mai puțin de douăzeci și patru de clase, care nu pot fi toate enumerate aici;[42] să amintim doar că și în cazul proprietăților se întâlnește un fel de distincție de tipul gen/specie: numelor de culoare pure din prima clasă *albus* „alb“, *niger* „negru“, *croceus* „galben“ li se opune conceptul general *coloratus* „colorat“ din a doua clasă.[43] În mod schematic, clasificarea operată în capitolele VIII–XII poate fi reprezentată astfel:



În clasificarea și caracterizarea claselor se practică atât un demers onomasiologic, dinspre obiecte și stări de lucruri spre denumirile lor, cât și unul semasiologic, dinspre denumiri spre obiecte și stări de lucruri. Este întreprinsă încercarea de a concilia cele două tipuri de demers. Pe ambele căi, Thomas de Erfurt încearcă să elimine inconsecvențele dintre *modus essendi* și *modus significandi*. Astfel, el folosește argumente onomasiologice pentru a ne asigura de apartenența la clasa substantivului a unor termeni precum *corporeum* „trupesc“, *animatum* „însuflețit“, *sensibile* „care ține de simțuri“, *rationale* „înzestrat cu rațiune“. Mai precis, acestea s-ar comporta din punct de vedere sintactic ca niște adjective, însă nu desemnează nimic ce ar fi inerent altei substanțe. Prin urmare, sintagme ca *corpus animatum* „corp însuflețit“ sau *animal rationale* „viețuitoare rațională“ ar trebui clasate în categoria apozițiilor „incongruente

40. „Numele desemnează substanța.“ → „Numele semnifică (desemnează) în modul substanței“; *cf.* Grotz 1998, xxviii.

41. *Cf.* Thomas de Erfurt 1998, cap. X–XII.

42. O listă sintetică se găsește la Gabler 1987, 72.

43. Thomas de Erfurt 1998, XII, 1–2.

din punct de vedere sintactic", dar „permise din punct de vedere gramatical", și nu considerate îmbinări de tipul substantiv + adjectiv.[44] Întrucât doar adjectivele pot desemna relații, cuvintele de tipul *pater* „tată" sau *filius* „fiu" trebuie considerate adjective, căci acestea nu semnifică *per modum substantiae*, ci desemnează relații de tipul „tatăl/fiul lui...".[45] Cealaltă direcție argumentativă, direcția semasiologică, este adoptată cu privire la forme de limbaj care exprimă „lipsa" (*privatio*), precum *caecitas* „orbire"[46], sau „stări de lucruri fictive" (*figmenta*), precum *Chimaera*.[47] În aceste cazuri, se emite ipoteza că, pe calea unui transfer (*transpositio*), la nivelul intelectului se construiesc conținuturi pozitive prin analogie cu datele existenței reale. Acest lucru este explicat cu ajutorul categoriei genului: pentru „modiști", genul masculin este la modul activ (*modus agentis*), iar genul feminin, la modul pasiv (*modus patientis*). *Res significata* (aproximativ „semnificație lexicală") se situează în afara acestei teorii. Exemplul *lapis* (masculin) și *petra* (feminin) – ambele cuvinte însemnând „piatră" – este, începând cu Abelard (Petrus Abaelardus), mereu invocat.[48] În acest context, probleme ridică o formă precum *deitas* „divinitate". Ca feminin, această formă se află la modul pasiv, ceea ce pare să contrazică însă conținutul său lexical. Această aparentă contradicție poate fi totuși înlăturată dacă acceptăm ideea că termenul în cauză desemnează reprezentarea pe care o avem noi despre Dumnezeu, așa cum ne primește el rugăciunile.[49]

9.2.3. Modelul *modi significandi* în teoria gramaticală de mai târziu

Identificarea implicită a categoriilor lingvistice cu trăsături ale realității desemnate de acestea rămâne determinantă pentru gramatica teoretică până la apariția structuralismului, și a căpătat uneori forme foarte diferite. De această tradiție [modistă] amintesc în mod izbitor diverși termeni din limba germană care desemnează părți de vorbire, precum *Hauptwort*[50] „substantiv" (literal: „cuvânt principal"), *Tätigkeitswort* (*Tunwort*) „verb" (lite-

44. *Ibidem*, X, 7–8.
45. *Ibidem*, XII, 19.
46. Exemplul apare deja la stoici; *cf. supra* 7.2.2.
47. [În mitologie, o creatură uriașă care vărsa flăcări, cu partea anterioară a corpului de leu, mijlocul de capră și partea posterioară de balaur; *cf.* termenul uzual *Schimäre* „himeră, nălucă".]
48. [*Cf.* și Gabler 1987, 39; Rosier 1995, 140.]
49. *Cf.* Thomas de Erfurt 1998, II, 8–9; VIII, 9.
50. [„Hauptwort", deoarece „substanței", prima dintre categoriile aristotelice, i s-a atribuit o deosebită importanță.]

ral: „cuvânt care indică activitatea“) = sau *Eigenschaftswort* „adjectiv“ (literal: „cuvânt pentru proprietate“). Doar puțini autori s-au desprins de această tradiție, ca de exemplu Andrés Bello în *Gramática de la lengua castellana, destinada al uso de los americanos* din 1847 sau Otto Jespersen (1860–1943), în diverse contribuții de teoria limbajului și de teoria gramaticii. Structuraliștii s-au distanțat parțial destul de categoric de tradiția modistă, în sensul că au negat sau cel puțin au privit cu scepticism posibilitatea și justificarea unei gramatici universale. Aceștia au recurs mai degrabă la structuri formale, pe care credeau că le pot deduce pornind chiar de la limba pe care o descriau. Interesul teoretic pentru gramatica speculativă medievală a renăscut odată cu întoarcerea generativiștilor la o gramatică teoretică cu pretenții de universalitate, în cadrul căreia „structura de adâncime“ este echivalată, într-o mai mare sau mai mică măsură, chiar cu stările de lucruri desemnate prin enunțuri.[51] În „versiunea standard“ (astăzi de mult depășită) a gramaticii generative se mergea până la includerea în mecanismul de producere a frazelor a unor restricții semantice („limitări de selecție“), care ar fi trebuit să împiedice producerea („generarea“) unor propoziții corecte gramatical, dar pretins absurde ca *the boy may frighten sincerity* sau *the boy was abundant* (în loc de *sincerity may frighten the boy*; *the harvest was abundant*).[52]

9.3. Doctrina despre *suppositiones*

În scurta sa prezentare a logicii formale, Bocheński spune despre teoria supozițiilor că este „una dintre creațiile cele mai originale ale scolasticii“ și ne dă asigurări că aceasta nu ar fi fost cunoscută în logica antică sau în cea modernă.[53] În ceea ce privește perioada Antichității, această afirmație este corectă doar sub aspect terminologic. Am văzut că Sfântul Augustin – pe care Bocheński nu îl ia în seamă – s-a ocupat temeinic de problema metalimbajului în dialogul *De magistro*. Desigur, între teoria medievală a supozițiilor și termenii moderni *limbaj-obiect* și *metalimbaj* nu trebuie pus chiar fără rețineri semnul egalității.

Conceptul de „supoziție“ se referă la diversele posibilități de utilizare ale semnului lingvistic. Este vorba despre întrebarea în ce condiții sau pe temeiul cărei ipoteze sunt întrebuințate semnele care denumesc ceva (substantive sau

51. *Cf.* și Marmo 1995; Kobusch 1996, 92 și urm.
52. Chomsky 1965, II, § 2.3.1.
53. Bocheński 1956, 186.

pronume). Cei doi termeni tehnici esențiali în acest context, *suppositio formalis* și *suppositio materialis*, au fost prezentați în capitolele dedicate Sfântului Augustin și lui Thomas de Aquino. Redarea lor prin termenii moderni *limbaj-obiect* și *metalimbaj* nu este neapărat greșită, ci doar aproximativă și inexactă. La teoreticienii medievali nu este vorba de „limbi“ diferite, ci de moduri diferite de utilizare a cuvintelor uneia și aceleiași limbi. Chiar și utilizarea obișnuită a cuvintelor pentru desemnarea unor obiecte și stări de lucruri reprezintă una dintre multele supoziții posibile, *suppositio formalis*. De altfel, diferențierile medievale în acest domeniu sunt mai subtile decât cele moderne; astfel, în cazul ambelor *suppositiones* sunt distinse o serie de subtipuri.

Bocheński urmărește originea doctrinei supozițiilor până către sfârșitul secolului al XII-lea. Profesorul de la Paris al lui Petrus Hispanus, Wilhelm din Shyreswood,[54] mort în 1249 la Lincoln, a vorbit deja sistematic despre această problemă. Explicarea distincției fundamentale din cadrul teoriei supozițiilor sună la el în felul următor:

> „Supoziția este când materială, când formală. Ea este numită materială atunci când expresia (*dictio*) corespunde fie formei sonore izolate (*vox*), fie expresiei alcătuite din forma sonoră și semnificația (acesteia), ca de exemplu atunci când spunem: *homo* este format din două silabe, *homo* este un nume. (Supoziția) este formală atunci când expresia corespunde cu ceea ce desemnează ea însăși.“[55]

Ca orice om de știință autentic, Wilhelm din Shyreswood preîntâmpină eventualele obiecții: „Dubitatur de prima divisione suppositionis.“[56] Oare cele două moduri de utilizare nu înseamnă, pur și simplu, semnificații diferite, adică termenul, în supoziția materială, nu se semnifică pe sine însuși? Wilhelm din Shyreswood respinge această obiecție cu următoarea justificare: în toate supozițiile, cuvintele își păstrează semnificația; faptul că în anumite enunțuri sunt folosite astfel încât să se semnifice pe ele însele este o consecință a predicatului împreună cu care sunt construite.[57]

Într-o anumită măsură, *summa* teoriei supozițiilor este reprezentată de *Tractatus de suppositionibus* al predicatorului catalan Vincent Ferrer

54. [Uneori și Sherwood (ca de exemplu la Pinborg 1972, *passim*); cancelar al universității din Oxford, el este probabil cel care a inventat cuvintele mnemotehnice pentru silogisme, *Barbara*, *celarent* etc.]

55. Citat după Bocheński 1956, 188.

56. „Asupra primei categorii de *suppositiones* se ridică o întrebare“, *cf.* Pinborg 1972, 64.

57. *Ibidem*.

(cca 1350–1419). Și acesta respinge opinia, evident foarte răspândită în epocă, potrivit căreia supozițiile ar reprezenta variante de semnificație ale unui cuvânt. Mai mult, el crede că definiția corectă a supozițiilor ar suna astfel:

> Suppositio est proprietas subiecti ad predicatum in propositione comparati.
>
> „Supoziția este o proprietate a subiectului care se opune predicatului său în propoziție."

În această privință, supoziția nu trebuie confundată cu semnificația termenului:

> Unde ex hoc suppositio distinguitur a significatione, que [quae] competit subiecto non ut comparatur ad predicatum sed magis convenit termino absolute considerato.
>
> „Prin aceasta se deosebește supoziția de semnificație, care nu corespunde subiectului aflat în relație cu predicatul său, ci mai degrabă se potrivește termenului considerat independent (de construcția sintactică)."

În cele trei propoziții: *homo est animal* „omul este o viețuitoare"; *homo est species* „*homo* este o specie" și *homo est bisyllabum* „*homo* este alcătuit din două silabe", cuvântul *homo*, în virtutea a ceea ce se spune despre el, se află în supoziții diferite; în ceea ce privește, însă, semnificația cuvântului, nu se schimbă nimic.[58]

Tipul de predicat este decisiv în privința «sferei de aplicabilitate» a termenului care se află în poziția de subiect. Acest lucru este valabil în primul rând pentru supoziția formală (*suppositio formalis*), pe care nu o vom mai urmări aici. Trebuie să observăm că diferențieri analoage se întâlnesc și în domeniul supoziției materiale (*suppositio materialis*): „Et dividitur suppositio materialis sicut etiam suppositio formalis..."[59]

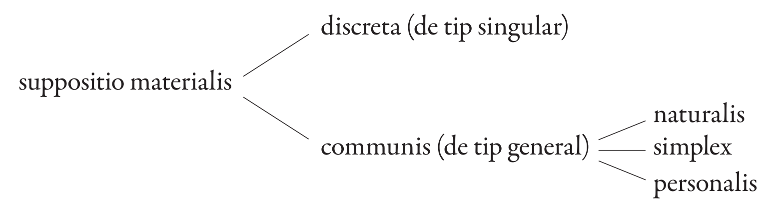
Înainte de a prezenta totul într-o formă schematică, trebuie să amintim că un termen aflat în supoziție materială se poate referi, în funcție de tipul predicatului, la forma sa, scrisă sau vorbită, sau la întregul semn (expresie + conținut): *Sânge* sună sumbru; *Sânge* este alcătuit din cinci litere; *Sânge* este un cuvânt neobișnuit.[60]

58. Toate citatele directe sau indirecte, după Vincent Ferrer 1977, 93.

59. „Iar *suppositio materialis* este împărțită exact în același fel ca și *suppositio formalis*...", *ibidem*, 164.

60. [Exemplele îi aparțin editorului german. Pentru a elimina probleme de traducere suplimentare, și în cele ce urmează s-a operat în general cu exemple construite. Spre deosebire de notațiile convenționale folosite în logica formală, supoziția materială a fost marcată aici prin caractere cursive.]

Acum să spunem câte ceva despre celelalte diferențieri:[61]



Subiectul se află într-o supoziție materială de tip singular atunci când este vorba exclusiv de exemplarul concret (*token*) al semnului despre care se discută. Acesta este cazul, de exemplu, în răspunsul la o întrebare pusă în vederea înțelegerii unui mesaj: „Ce ai spus?" „*Merge*, am spus."

Subiectul se află în supoziție materială de tip general atunci când semnul despre care se discută reprezintă o clasă de posibilități de utilizare (*type*), ca în exemplul: „*Merge* poate fi interpretat în diverse moduri."

După Bocheński, distincția între numele unui simbol individual (*suppositio materialis discreta*) și numele unei clase de simboluri care au aceeași formă (*suppositio materialis communis*) a fost introdusă în logica formală abia după 1940.[62]

Să dăm acum câteva lămuriri și despre alte distincții din domeniul supoziției materiale generale, care privesc diversele posibilități de interpretare a lui *communis*:

În sintagma *suppositio materialis communis naturalis*, termenul *communis* este întrebuințat în așa fel încât poate să se refere atât la clasă (*type*), cât și la un membru unic al clasei; propoziții precum *homo est bisyllabum* sau *homo est nomen* pot fi interpretate ca arătând, pe de o parte, faptul că termenul *homo* aparține clasei cuvintelor bisilabice sau clasei numelor, dar și, pe de altă parte, ca o simplă caracterizare a unei prezențe concrete a cuvântului *homo* – acest cuvânt, așa cum se prezintă el, este bisilabic și este un nume.

În schimb, prin *suppositio materialis communis simplex* se poate înțelege doar clasa, ca de exemplu în *homo est species vocis* „*homo* este o parte de vorbire". Predicatul exclude orice referire la o prezență concretă a cuvântului.

Prin *suppositio materialis communis personalis* sunt aduse în discuție, dimpotrivă, doar cazuri concrete de actualizare a termenului: *homo auditur*, *homo scribitur*, *homo respondetur*; „se aude *homo*", „se scrie *homo*",

61. În privința schemei de aici, *cf.* Bocheński 1956, 191 și urm, Vincent Ferrer 1977, 163 și urm.

62. *Cf.* Bocheński 1956, 190.

„se răspunde *homo*".[63] Aici sunt incluse toate celelalte cazuri de utilizare a cuvântului *homo*.

În dezvoltarea ingenioaselor sale distincții conceptuale, Vincent Ferrer se sprijină întotdeauna pe două autorități în materie de filozofia limbajului, Aristotel și Thomas de Aquino.

9.4. Câteva observații despre teoria semnelor în Evul Mediu și despre noul început al semioticii în secolul al XVII-lea

O prezentare completă a filozofiei limbajului din perioada medievală ar trebui, de fapt, să aibă în vedere și teoria semnelor. Reflecții din sfera semioticii apar adesea în scrieri în care *expressis verbis* se tratează despre cu totul alte probleme, ca de exemplu în *Quaestiones disputatae de veritate* de Thomas de Aquino, lucrare compusă la Paris între anii 1256 și 1259.[64] Operația de identificare a acestor reflecții nu poate fi întreprinsă acum, deoarece ar lărgi prea mult cadrul lucrării de față; trebuie însă măcar să amintim un important teoretician al semnelor, pe care l-am prezentat deja succint în contextul discuției despre istoria sintagmei *κατὰ συνθήκην*: João de São Tomás (Johannes a Sancto Thomas, 1589–1644).[65] După cum ne arată datele sale biografice, el nu aparține propriu-zis, din punct de vedere cronologic, Evului Mediu, însă spiritul său este profund medieval, căci a fost unul dintre continuatorii târzii ai filozofiei tomiste. Acest învățat aproape uitat a fost readus în memoria publică de către filozoful neotomist francez Jacques Maritain (1882–1973). Cel de-al doilea eseu din seria *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* – chiar titlul subliniază punctul de vedere al autorului – este consacrat teoriei semnelor și în esență celei a lui João de São Tomás, care a fost cea mai pătrunzătoare și mai elaborată și care a pus în lumină scolastica cu amprentă tomistă.[66]

Într-un scurt omagiu adus învățatului pe care îl prețuia atât de mult, Maritain se lasă purtat de o *songerie historique*, cum o numește el, care trebuie să-i fi șocat pe mulți dintre cititorii săi. El atrage atenția că João de São

63. *Cf.* Vincent Ferrer 1977, 164 și urm.

64. *Cf.* Hennigfeld 1994, 190–209.

65. *Cf. supra* 6.3.8.5.3.

66. Maritain 1988a, 97–158. Pentru Maritain, filozoful scolastic portughez are, în mod semnificativ, origine franceză, și nu flamandă, așa cum consideră alți autori.

Tomás a trăit în aproximativ același timp cu René Descartes (1596–1650); după părerea sa, există motive să presupunem că lumea ar fi astăzi mai puțin nefericită dacă gândirea modernă ar fi urmat drumul schițat de filozoful portughez, în loc să urmeze calea indicată de cel considerat reformatorul filozofiei apusene.[67]

Ceea ce putem reține din această speculație a lui Maritain este faptul că ea ne dă ocazia să ne amintim că Descartes a avut o importanță deosebită pentru istoria filozofiei – și nu în ultimul rând pentru istoria filozofiei limbajului – nu doar sub aspect pozitiv, ci și sub aspect negativ. Ca gânditor care a vrut să așeze filozofia pe un fundament cu totul nou, Descartes a fost deopotrivă și unul dintre principalii responsabili pentru ruperea bruscă de o tradiție filozofică veche de sute de ani. Filozofia mai veche nu a fost doar «depășită», ci a fost pur și simplu acoperită de uitare. În acest fel, ea a lăsat loc unui nou început, unei gândiri care nu mai voia să se sprijine pe autoritatea citatului. La sfârșitul secolului al XVII-lea, John Locke a putut concepe deja o semiotică, cu convingerea că propune ceva cu totul nou. În ultimul capitol din lucrarea sa *Essays Concerning Human Understanding*, unde se vorbește despre clasificarea științelor, Locke prevede pentru semiotică locul unei a treia discipline:

> Thirdly Σημειωτική. Thirdly, the third branch may be called Σημειωτική, or the doctrine of signs; the most usual whereof being words...[68]

> „Al treilea Σημειωτική. A treia ramură poate fi numită Σημειωτική sau „învățătura semnelor“, între care cele mai uzuale sunt cuvintele...“*

Mult mai târziu, în secolul al XIX-lea, Théodore Jouffroy (1796–1842), în tradiția filozofilor scoțieni Thomas Reid (1710–1796) și Dugald Stewart (1753–1828), consideră semiotica o disciplină care încă trebuie întemeiată.[69]

De la apariția primei ediții a lucrării de față, istoria științelor a cunoscut un mare avânt. Astăzi ne este mult mai ușor să găsim informații despre istoria semioticii decât cu treizeci de ani în urmă. Totuși, o comparație sistematică între teoria medievală a semnelor, așa cum este aceasta expusă în lucrarea «întârziată» a lui João de São Tomás, și studiile mai noi ale lui

67. *Cf.* Maritain 1988b, mai ales 1017 și urm.

68. Locke 1690/1975, Book III, chap. 21.

* Versiunea românească de Teodor Voiculescu în: John Locke, *Eseu* asupra *intelectului omenesc*, vol. II, Editura Științifică, București, 1961, p. 330 (n. tr.).

69. *Cf.* Coseriu 1967, 96 și urm.

John Locke, Christian Wolff,[70], Théodore Jouffroy, Charles Sa(u)nders Peirce (1839–1914), Ferdinand de Saussure și Charles W. Morris[71] (1901–1979) rămâne încă un deziderat.

9.5. Indicații bibliografice

Edițiile de texte originale valorificate în capitolul de față pot fi găsite în bibliografia finală, la secțiunea *Izvoare și lucrări de referință*. Introducerile și comentariile la acestea sunt menționate separat în secțiunea *Literatură de specialitate*.

Lucrarea de referință pe tema filozofiei Evului Mediu în general rămâne *La philosophie au Moyen Âge* (1922/1976) de Etienne Gilson, care se ocupă de perioada de la Părinții Bisericii greci până la umanismul timpuriu. Alte două prezentări generale pe această temă, mai succinte, aparțin lui Flasch (1987, ³1994) și Scherer (1993); în toate aceste trei texte, filozofia limbajului este discutată doar marginal.

În 1869, filozoful francez cu preocupări de teoria limbajului Jean-François Thurot a editat o antologie de texte comentate ale gramaticienilor medievali, citată încă în lucrările moderne. Printre prezentările mai vechi care urmăresc filozofia limbajului la Părinții Bisericii și la scolastici ar trebui amintită cea a lui Rotta (1909). De o mare prețuire s-a bucurat și se bucură încă prezentarea istorică a contextualistului britanic Robert H. Robins (1951), care este însă tributară unui *State of Arts*, dominant în epocă, al unei anumite forme a lingvisticii. Grabmann (1922) demonstrează paternitatea reală a lui Thomas de Erfurt asupra scrierii despre *modi significandi*, atribuită până la el lui Duns Scotus; același Grabmann a publicat și o lucrare despre viața spirituală medievală (*Mittelalterisches Geistesleben*, 1926), bogată în informații despre teoria limbajului și a gramaticii. „Istorice“ în cel mai bun sens al cuvântului (fiindcă nu aplică pentru o anumită perioadă criterii străine de aceasta) sunt lucrările lui Pinborg (1967 și 1972). Istoria logicii a lui Bocheński, pe care am amintit-o deja în alt context, este utilă mai ales pentru teoria supozițiilor. Albert Keller (1974) a alcătuit o bibliografie comentată, cuprinzând în mod special lucrările care se ocupă de filozofia limbajului la Thomas de Aquino. Dintre autorii de lucrări despre *Grammatica speculativa* sunt de menționat printre

70. *Cf. supra* 6.3.8.5.4.
71. *Cf. infra*, cap. 12.

alții Bursill-Hall (1971), Stéfanini (1973), Rosier (1995) și Kobusch (1996). Gabler (1987), discipol al lui Bocheński, s-a ocupat pe larg de Thomas de Erfurt; Stephan Grotz (1998), care s-a încăpățânat să traducă tratatul lui Thomas de Aquino folosind o terminologie arbitrară, și-a însoțit traducerea de un comentariu detaliat și plin de informații. Marmo (1995) vorbește despre redeșteptarea interesului lingviștilor moderni față de teoria despre *modi significandi*.

10
JUAN LUIS VIVES ȘI FILOZOFIA LIMBAJULUI ÎN EPOCA RENAȘTERII

Juan Luis Vives s-a născut la Valencia în 1492, an în care a luat sfârșit *Reconquista*, prin cucerirea provinciei Granada. Provenea dintr-o familie de evrei, pe care trecerea la creștinism nu i-a ferit de represaliile Inchiziției. La 17 ani Vives părăsește Spania pentru a-și continua studiile la Paris; nu se va mai întoarce niciodată în țara sa natală. În 1512 sau ceva mai târziu se stabilește la Bruges, ca profesor particular; apoi, timp de câțiva ani, este profesor universitar la Oxford. Căzut în dizgrația lui Henric VIII, se reîntoarce la Bruges, care îi devenise o a doua patrie; moare aici la nici 50 de ani, în 1540. Ca și renumiții săi prieteni Erasmus din Rotterdam (1466/1467–1536), Thomas Morus (cca 1478–1535), Thomas Linacre (cca 1460–1524) și Guillaume Budé (1467–1540), Juan Luis Vives se considera un învățat universal (*eruditus*, *doctus vir*); în acea vreme, termenul *humanista* nu era încă utilizat în afara Italiei. Deși învățații umaniști de tipul lui Vives se simțeau mai legați de Antichitate decât de Evul Mediu creștin, ei erau totuși, cu unele excepții, buni creștini, și nu liber-cugetători, așa cum au fost prezentați mai târziu de Contrareformă.[1]

Juan Luis Vives a lăsat o operă vastă. În lumea eruditilor europeni se bucurase de un mare prestigiu; scrierile sale fuseseră citite pretutindeni și o parte dintre ele fuseseră traduse în diverse limbi europene, printre altele și în germană, încă din timpul vieții autorului.[2] Cu toate că și-a spus părerea despre problemele limbajului în multe dintre studiile sale, este până astăzi mai cunoscut ca pedagog și psiholog decât ca filolog și teoretician al limbii. Numărul mare al scrierilor sale face imposibilă enumerarea tuturor în contextul de față; ne vom opri doar asupra unor texte în care eruditul spaniol și-a formulat părerile despre limbaj, despre teoria limbajului și despre filozofia limbajului:

1. *Cf.* Buck 1982; Brekle 1985, 91 și urm.
2. *Cf.* Briesemeister 1982.

- *In pseudo-dialecticos* (1519), o scriere de tinerețe, în care autorul polemizează foarte critic cu logica și teoria gramaticală din Evul Mediu.
- *De disciplinis* (1532): prima parte, *De causis corruptarum artium*, tratează critic activitatea științifică tradițională, iar partea a doua, *De tradendis disciplinis*, este închinată limbii, ca cel mai important mijloc de transmitere a științei. Lucrările *De censura veri* (cu cele două părți ale sale, *De censura veri in enuntiatione* și *De censura veri in argumentatione*) și *De instrumento probabilitatis* sunt considerate de unii autonome, iar de alții, părți din *De disciplinis*.
- *De ratione dicendi* (1532), scriere în care Vives își dezvoltă propria teorie despre limbaj și literatură; capitolul *Versiones seu interpretationes* se ocupă de problema traducerii.[3]
- *De anima et vita* (1538), a doua operă importantă a lui Vives, care i-a adus supranumele de „părintele psihologiei moderne"; este vorba despre o sinteză, rod al lecturilor sale umaniste și al observațiilor sale precise de profesor și cunoscător al ființei umane. Din perspectiva filozofiei limbajului, cel mai important este capitolul *De sermone*.[4]

În lucrarea de față, Juan Luis Vives este discutat în raport cu filozofia limbajului din perioada Renașterii. De altfel, el trebuie considerat un reprezentant cât se poate de caracteristic al acestei perioade, pentru că, deși în unele chestiuni de teoria limbajului el rămâne legat de concepția medievală, în multe altele ia poziție în mod conștient împotriva susținătorilor gramaticii universale.

10.1. O nouă cale de acces spre limbaj în perioada Renașterii

Ultimul capitol din *La philosophie au Moyen Âge* de Etienne Gilson se intitulează „Le retour des belles-lettres et le bilan du Moyen Âge", formulă care caracterizează just perioada Umanismului timpuriu. Un cerc restrâns de învățați din vremea respectivă susținea reîntoarcerea la cele mai importante texte ale Antichității și, prin aceasta, la latina epocii clasice, cu bogăția sa expresivă. În acest context, gândirea medievală și deci și limbajul în care era articulată au căzut în dizgrație. În analiza problemelor limbajului, învățații voiau să

3. *Cf.* Coseriu 1971b; Vega (ed. 1994), 115–118.

4. *Cf.* enumerarea acestora la Coseriu 1971a, 235 și urm.; Brekle 1985, 94, și *infra*, 10.3.

construiască fraze ca cele pe care le scrisese Cicero și să nu mai opereze cu exemple sumare de tipul *curro est verbum* sau *homo scribitur*. Limbajul era văzut din ce în ce mai mult ca obiect al filologiei și tot mai puțin ca modalitate de expresie a logicii și, prin urmare, era considerat mai degrabă o instituție cu caracter istorico-social, și nu atât de mult un mijloc de cunoaștere și de exprimare a gândirii, ca până atunci. A sporit interesul față de dimensiunea intersubiectivă a limbajului, în timp ce preocuparea teoretică față de dimensiunea sa obiectivă a trecut, în epoca de care ne ocupăm, pe planul al doilea.[5]

Astfel, atenția învățaților s-a deplasat de la limbajul considerat la modul general asupra limbajului în diversele sale manifestări istorice. În spațiul Romaniei, lumea a început să se intereseze de raportul dintre latină și „limbile populare“ provenite din aceasta, așa-numitele limbi „vulgare“. În 1435, Flavio Biondo și Leonardo Bruni, secretari ai cancelariei papale, aflată atunci la Florența, se întrebau deja, în anticamera papei, dacă romanii nu vorbeau cumva o limbă populară (*volgare*), ca urmașii lor, și nu limba latină «gramaticală», așa cum a fost aceasta păstrată în scris. Prin lucrarea *Regole della lingua fiorentina*, concepută probabil pe la 1440, arhitectul Leon Battista Alberti (1404–1472) întreprinsese acțiunea temerară de a redacta gramatica unui dialect considerat până atunci drept «inapt de a avea o gramatică», fără să mai fie tributar categoriilor lui Donatus. Odată cu interesul crescând față de limbile populare, au fost în mod necesar aduse în atenție și fenomene precum schimbările în limbă și existența varietăților lingvistice, fenomene față de care gândirea medievală, predominant statică, fusese mai degrabă străină.

Această modificare a poziționării față de limbă și față de formele ei de manifestare s-a petrecut mai întâi cu precădere în domeniul filologiei, în cel mai bun caz în cel al unei lingvistici *ante litteram*, și mai puțin la nivelul teoriei limbajului și al filozofiei limbajului. Vives a fost unul dintre cei care au reflectat la nivel teoretic reorientarea lumii lor înconjurătoare în raport cu limbajul și s-au opus, parțial conștient, gândirii lingvistice a Evului Mediu.

10.2. Juan Luis Vives, continuator și înnoitor al vechii filozofii a limbajului

Nimeni, nici măcar cel mai hotărât critic al preluărilor, nu se poate desprinde complet de tradiția care îl precedă. În ceea ce-l privește pe Juan Luis Vives, acest lucru este valabil mai ales în domeniul cercetării limbii, în care,

5. *Cf. supra* 2.3.1.

până la un anumit punct, învățatul spaniol înaintează în mod implicit pe calea trasată de modiști. Întotdeauna, acolo unde ia poziție la nivel teoretic față de problemele limbii, Vives manifestă tendința de a se distanța de tradiția scolastică în filozofia limbajului.

10.2.1. Teorie a semnelor, gramatică, stilistică și semantică lexicală

În cele două cărți din *De censura veri*, Vives își exprimă părerea în chestiuni de teorie a semnelor și, mai mult încă, de semantică lexicală, discuție care amintește mult de tradiția antică și medievală, chiar și numai pentru faptul că sunt invocate exemple arhicunoscute: *chimaera*, sintagma *animal rationale* sau semnificația relațională a lui *pater*.[6] În privința teoriei semnelor, Vives se deosebește de predecesorii lui în măsura în care atrage atenția mai puternic decât aceștia asupra faptului că semnele sunt valabile de fiecare dată doar pentru un anumit grup de oameni cărora le sunt adresate:

> significare vero non simpliciter sumendum est, aut universaliter, sed semper respectu et ratione alicujus...[7]

> „Faptul de a semnifica nu trebuie însă înțeles ca ceva izolat sau universal, ci mereu cu referire la și în relație cu cineva anume..."

Mai original se dovedește Vives atunci când critică logica medievală a limbajului de pe poziția filologului renascentist. El respinge echivalări pe baze exclusiv logice de tipul *disputat = est disputans*, deoarece la multe verbe această echivalare nu se poate susține din cauza unor diferențe legate de aspect. Astfel, *hic docet filios meos* „acesta îi învață pe copiii mei" exprimă o acțiune obișnuită; în schimb, *est docens* poate semnifica doar o acțiune desfășurată în momentul vorbirii.

Și în ceea ce privește respectabila problemă a „dreptei potriviri a numelor"[8] Vives este un deschizător de drumuri. Corespondența, mereu reluată, dintre forma fonetică și starea de lucruri desemnată nu mai este de data aceasta interpretată dintr-o perspectivă etimologică, ci dintr-una stilistică, și în felul acesta direcția determinării este inversată. Sunetul *r* (Vives are, desigur, în vedere *r*-ul lingual latinesc), se spune în capitolul *Sonus et Syllaba* al scrierii *De ratione dicendi*, amintește de respirația cuiva care face un mare efort și simbolizează, deci, depășirea unui obstacol. Acest lucru, crede Vives, a fost valorificat de

6. *Cf.* Coseriu 1971a, 247 și urm.; Brekle 1985, 107 și urm.
7. *De censura veri*, 142 și urm., *cf.* Coseriu 1971a, 247.
8. *Cf. supra* 4.1.3; 5.2.2.2; 6.2.2.1.

Vergilius, care, acolo unde a vrut să arate prin ce mare efort au crescut Etruria și Roma, a folosit foarte frecvent sunetul *r*:

Hanc Remus et frater: sic fortis Etruria crevit
Scilicet, et rerum facta est pulcherrima Roma...[9]

„Astfel și Romul și Rem și-așa se-ntăriră etrurii,
Și-astfel măreața colină crescu și-o doamn-a pământului, Roma..."[*]

10.2.2. Gramatica descriptivă în locul gramaticii prescriptive

Ca mulți specialiști în didactica limbii din epoca modernă, Vives este împotriva studiului abstract al limbii. În loc de a încerca să folosim limba respectând niște reguli abstracte, ar trebui, mai degrabă, să adoptăm calea inversă, adică să ne străduim ca, prin observarea și imitarea uzului limbii (care s-ar produce prin studiul textelor), să descoperim regulile care stau la baza acestuia:

...nam prius fuit sermo latinus, prius graecus, deinde in his formulae gramaticae, formulae rhetoricae, formulae dialectices[10] observatae sunt.[11]

„...căci întâi au existat limba latină și limba greacă și abia după aceea au fost fixate regulile gramaticii, ale retoricii și ale dialecticii."

...quum ex usu observata et nata sit grammatica, sicut dialectica, sicut rhetorica, non ex iis usus.[12]

„...căci gramatica, la fel ca și dialectica și retorica au luat naștere prin observarea uzului limbii, și nu uzul limbii a luat naștere din acestea."

Pentru a preîntâmpina eventualele neînțelegeri, trebuie să adăugăm că Vives nu este nicidecum de părere că ne-am putea, în general, dispensa de gramatică.

10.2.3. Primatul caracterului istoric asupra caracterului universal

Dacă gramaticile sunt deduse din uzul limbii, rezultă că acest demers este valabil numai pornind de la fiecare limbă în parte. Din această cauză, obiectivul realizării unei *Grammatica universalis* i se pare lui Vives în mare măsură ratat.

9. Vergilius, *Georgica* II, 533 și urm., traducere în limba germană de Johannes și Maria Götte: *cf.* Coseriu 1971a, 249; Coseriu 1994, 115 și urm.

* Versiunea românească în Vergiliu, *Bucolice*, traducere, prezentări și note de Teodor Naum, *Georgice*, traducere în versuri de George Coșbuc, note și prefață de Ion Acsan, Editura Mondero, București, 2008, p. 105 (n. tr.).

10. A se citi *dialecticae* în loc de *dialectices*; imitație a genitivului grecesc în -ῆς.

11. *In pseudo-dialecticos*, 41; *cf.* Coseriu 1971a, 242.

12. *De causis corruptarum artium*, 79; *cf. ibidem*.

Există doar o gramatică latină, una grecească, una spaniolă. Formula *duplex negatio est affirmatio* este valabilă pentru latină, însă nu și pentru greacă, spaniolă, franceză și alte limbi în care o dublă negație nu trebuie interpretată în nici un caz întotdeauna ca o afirmație.[13] Fiecare limbă are regulile sale specifice:

> Est in unaquaque lingua sua loquendi proprietas, quod a Graecis ἰδίωμα dicitur; sunt et vocibus sua significata, suae vires.[14]

> Fiecare limbă dispune de particularitățile sale de expresie, ceea ce grecii numesc ἰδίωμα; cuvintele au și ele semnificații specifice și un conținut propriu."

În această privință, Vives depășește cumva măsura, întrucât el neagă atât posibilitatea unei retorici universale, independentă de o limbă anume (ceea ce este totuși admisibil, cel puțin până la un anumit grad), cât și posibilitatea unei dialectici universale. Prin aceasta, filozoful spaniol acordă prea mare importanță principiului individualității fiecărei limbi.

De accentuarea principiului individualității limbilor sunt legate și alte caracteristici ale activității de cercetare a marelui învățat: preocuparea față de problema traducerii, atenția pe care o acordă limbilor populare și importanța pe care o atribuie limbii materne în transmiterea cunoașterii la vârste fragede.

10.2.4. Respingerea generalizării prin analogie a regulilor gramaticale

Principiul conform căruia regulile gramaticale trebuie să fie derivate întotdeauna din uzul limbii interzice extinderea mecanică și analogică a sferei de aplicabilitate a regulilor gramaticale (*formulae artis*) în domenii în care acestea nu sunt valabile în mod obișnuit. În felul acesta, consideră Vives, s-a încercat o canalizare a curentului de necuprins al uzului lingvistic prin anumite îngrădiri (*inciles*). Prin aceasta, limbajul a fost nu doar slăbit și distrus, ci și deteriorat printr-o exprimare plină de greșeli. Omul a adoptat orice fel de linii directoare, nu însă și uzul, care la urma urmei este domnul și stăpânul limbii[15]: „*bene ad canones, non bene ad consuetudinem, quae est domina et magistra sermonis*." Regulile nu pot cuprinde uzul limbii în totalitate, deoarece acesta este divers și nu respectă analogia: „*[ars] totum usum non potuit comprehendere, propterea quod et varius est, nec analogiam sequitur*."[16]

13. *Cf. ibidem*, 252.
14. *In pseudo-dialecticos*, 48; *cf. ibidem*, 240.
15. [În *Poetica* sa (71 și urm.), Horațiu vorbește despre *usus* ca *ius et norma loquendi*; sub diverse forme, acest pasaj revine mereu în discuțiile despre normele limbilor europene până la Vaugelas și Manzoni; *cf.* Albrecht 1987.]
16. *De causis corruptarum artium*, 79; *cf.* Coseriu 1971a, 243.

10.2.5. Primatul dimensiunii intersubiective asupra dimensiunii obiective a limbii

Deplasarea punctului de interes de la dimensiunea obiectivă a limbii la cea intersubiectivă, proces despre care am vorbit mai sus, este foarte bine conturată la Vives; în acest sens, el este un reprezentant tipic al epocii sale. Pentru Vives, limba este în primul rând un mod și un mijloc al conviețuirii umane:

> ...est etiam sermo societatis humanae instrumentum, neque enim aliter retegi posset animus tot involucris et tanta densitate corporis occultus.[17]

> „Limba este însă și un mijloc de existență socială a omului și în alt mod (decât prin limbă) nu ar putea fi dezvăluit spiritul, care se ascunde sub o atât de mare opacitate a trupului."

10.2.6. Respingerea logicismului

În diferite pasaje din textele sale, Vives se pronunță împotriva logicismului; în primul rând sub aspect pozitiv, cu argumentul că limba nu este doar forma prin care se exprimă gândirea, ci în limbă se dezvăluie omul ca întreg:

> „La om, cuvintele sunt semne pentru întregul suflet, pentru fantezie, afectivitate, rațiune și voință..."*

Sub aspect negativ, Vives merge prea departe în separarea pe care o face între logică și limbaj, în sensul că el critică folosirea logică a limbajului chiar și acolo unde aceasta este pe deplin justificată. Limbajul în sine, desigur, are o existență pre-logică; omul însă se poate folosi de el în mod mai mult sau mai puțin logic. Avem uneori impresia că Vives nu este departe de a atribui limbajului o valoare autonomă, independentă de aspectul logic.

10.2.7. «Rațiunea» împotriva antinomiilor sofistice

Subtilitățile logice, atât de apreciate nu doar de scolastici, ci și, cu mult înaintea lor, de sofiști, constituie pentru Vives un motiv de indignare, o dovadă a gândirii sterile care contravine lui *sensus communis*, gândirii sănătoase.

În substanță, nu este nouă rezolvarea propusă de Vives la sofismul grămezii (*sorites*), mult discutat în Antichitate: Dacă dintr-o grămadă mare de cereale putem lua un bob de grâu, fără să periclităm în acest fel existența grămezii, și

17. *De tradendis disciplinis*, 298; *cf. ibidem*, 237.
* Nu se indică în original coordonatele pasajului citat (n. tr.).

dacă acest lucru este valabil pentru toate boabele (*omnes*, adică „fiecare bob în parte“), atunci nu trebuie să presupunem că grămada există independent de boabele de grâu din care este alcătuită? Împotriva acestei concluzii false Vives aduce argumente lingvistice. Pentru cuantificări nedeterminate numeric de tipul *multum*, *paucum*, *magnum*, *parvum* nu trebuie să presupunem delimitări punctuale. În cazul grămezii de boabe, aceasta înseamnă: *per modios tritici est agendum*, „trebuie să operăm cu întreaga cantitate de grâu“[18]. În sensul avut în vedere tacit de cel care a inventat acest sofism, „toate boabele“ nu înseamnă „fiecare bob în parte“, ci „toate boabele considerate laolaltă“ (*cuncti*)[19].

Mai original se dovedește Vives atunci când respinge sofismul mincinosului (ψευδόμενος): Dacă Epimenide cretanul afirmă că toți cretanii sunt mincinoși, interpretarea acestei propoziții dă naștere unei contradicții aparent insolubile. Dacă această propoziție i se potrivește și lui Epimenide însuși, atunci ea este o minciună, deci o afirmație falsă; dacă afirmația ar fi adevărată, ea s-ar dovedi de fapt falsă tocmai pentru că Epimenide, unul dintre cretani, nu ar minți. În rezolvarea acestei probleme, Juan Luis Vives ia ca martori doi armurieri, pe Petrus Mantuanus și pe Andreas Limosus. Propozițiile sunt instrumente cu ajutorul cărora sunt exprimate stări de lucruri și nu se pot referi la ele însele. Cuțitul există pentru a tăia, ciocanul există pentru a ciocăni metalul; cuțitul nu se taie pe sine însuși și nici ciocanul nu se bate pe sine însuși. Atunci când cineva spune „eu mint“, el se referă la toate celelalte propoziții pe care le spune, însă nu și la aceasta.

Câteva secole mai târziu, această problemă reapare pe neașteptate într-o nouă haină, așa-numita „antinomie russelliană“, în paradoxul mulțimilor: „Mulțimea tuturor mulțimilor care nu se conțin pe ele însele ca elemente se conține pe sine ca element, sau nu?“ Într-o formulare mai concretă: „Un bărbier care îi bărbierește pe toți bărbații din satul său care nu se bărbieresc singuri, se bărbierește și pe sine, sau nu?“ În 1908, Bertrand Russell (1872–1970) a încercat să elimine antinomiile de acest fel prin complicata sa „teorie a tipurilor“, prin care încerca să corijeze „naiva teorie a mulțimilor“ a lui Georg Cantor (1845–1918). În acest scop, el a elaborat următoarea axiomă: „Nici o totalitate nu poate cuprinde membri care să fie definiți prin

18. *De disputatione*, 72; *cf.* Coseriu 1971a, 252 și urm.

19. [*Cf.* Coseriu ^{3}1978, 35. I se reproșează aici lui Emile Durkheim, întemeietorul sociologiei, că opinia sa conform căreia *le fait social* ar exista independent de indivizii din care este alcătuită societatea are la origine sofismul clasic al grămezii.]

termeni pe care ea însăși îi cuprinde."[20] Nu toți matematicienii au acceptat această axiomă fără rezerve. Russell nu știa probabil că, mai devreme cu câteva secole, cineva propusese o soluție foarte asemănătoare ca substanță, chiar dacă pe o cale mai puțin riguroasă, la problema pe care el a formulat-o din nou[21].

10.3. Indicații bibliografice

Cea mai completă ediție a operelor lui Vives este cea realizată de Mayans y Siscar, retipărită în 1964 și deci relativ ușor accesibilă (Vives 1872/1964), din care am extras și noi citatele de aici. Felul în care textele individuale sunt împărțite și ordonate aici nu este acceptat astăzi de toți specialiștii. Apel (1963) s-a ocupat temeinic și detaliat de reflecția asupra problemelor limbajului din epoca umanismului timpuriu și până la începutul epocii moderne. Informații despre filologia renascentistă în ansamblu (nu neapărat din perspectiva filozofiei limbajului) găsim la Kukenheim (1932) și Percival (1975). În special de Juan Luis Vives s-a ocupat Verburg (1951, 149–162, și 1952); textele sale, scrise în olandeză, nu s-au bucurat, din păcate, de o receptare largă, așa cum ar fi meritat. Studiul lui Brekle (1985) datorează foarte mult celor două lucrări ale autorului, pe care se bazează și capitolul de față. Scurta contribuție a lui Vives la teoria traducerii, care nu este cu nimic mai prejos decât textul *Sendbrief vom Dolmetschen*, elaborat de Luther în aceeași perioadă, a fost inclusă de Vega (ed. 1994, 115–118), în traducere spaniolă, în antologia sa de texte clasice asupra teoriei traducerii. Volumul dedicat lui Juan Luis Vives în cadrul seriei *Wolfenbütteler Abhandlungen*, care cuprinde cercetări pe tema Renașterii, se ocupă doar tangențial de probleme de filozofia limbajului (Buck, ed. 1982).

20. *Cf.* Coseriu 1971a, 253 și urm.; Bocheński 1956, 456.
21. [Foarte amănunțit este tratată discuția în jurul sofismului cretanilor mincinoși, de la Aristotel până la *Ordinary Language Philosophy*, la Geier (1989, 63–109).]

11
RENÉ DESCARTES ȘI IDEEA LIMBII UNIVERSALE

René Descartes (filozoful nu-și folosea de obicei forma latină a numelui, Renatus Cartesius, atât de potrivită însă pentru formarea adjectivului *cartezian*) este una dintre figurile universal cunoscute ale istoriei spirituale a umanității. Există nenumărate surse de informații despre viața și opera sa filozofică; și în zilele noastre apar mereu lucrări noi care au drept subiect personalitatea și gândirea sa[1]. În cele ce urmează, vor fi expuse doar o serie de date foarte importante, mai ales fapte adecvate pentru a pune în lumină puținele remarci pe care Descartes le-a făcut în legătură cu problema limbii.

Descartes s-a născut în 1596, într-un mic sat din regiunea Touraine. Educația și-a primit-o în renumitul colegiu iezuit din La Flèche, pe care regele Henric IV, recent convertit la catolicism, îl dotase cu generozitate. Cel puțin în domeniul matematicii și al științelor naturii, se putea învăța la Colegiul din La Flèche mai bine decât la Sorbona; de cel mai înalt nivel era și calitatea educației lingvistico-filologice. Descartes a învățat latină având, printre altele, drept suport textele Sfântului Augustin, care și-au pus amprenta, probabil, asupra formulării cunoscutului său *cogito*. La 16 ani a părăsit colegiul din La Flèche, rămânând legat de locul formării sale doar prin Marin Mersenne (1588–1648), pe care îl cunoscuse aici și de care avea să rămână apropiat toată viața prin preocupările științifice comune. Restul vieții sale este, în linii mari, atât de bine cunoscut, încât cele câteva «pete albe» par cu atât mai neobișnuite. După o scurtă ședere la Paris, se hotărăște să călătorească. Îl găsim în Olanda, Danemarca, Polonia și Germania, implicat în Războiul de Treizeci de Ani mai degrabă ca observator, atât de partea catolică, cât și de cea protestantă, decât în calitate de combatant activ. Descartes povestește că în tabăra militară de la Ulm a avut un fel de revelație. Îndeplinirea unei făgăduințe făcute odinioară îi poartă pașii un timp în Italia. Preocupările sale constante de matematică, științele naturii și

1. *Cf.*, de ex., Schultz 2001.

filozofie nu erau întrerupte nici măcar în timpul călătoriilor. Începând cu anul 1628, a locuit, în cea mai mare parte a timpului, în diverse orașe din Olanda, a întreprins însă din când în când călătorii în Franța, pentru probleme familiale. Se născuse într-o familie nobilă și, în ciuda faptului că ducea o viață de intelectual, era perfect conștient de privilegiile pe care le avea, dar și de obligațiile implicite. Dacă a publicat relativ puțin, acest lucru s-a întâmplat, nu în ultimul rând, pentru că un nobil, în vremea sa, trebuia să trăiască din veniturile proprietăților sale, nu din munca sa. În 1649 a acceptat invitația reginei Christina a Suediei, fiica lui Gustav Adolf, care se străduia să reunească la curtea sa importanți oameni de știință europeni. Descartes a murit în februarie 1650, la câteva luni după sosirea la Stockholm.

Filozoful francez este cunoscut unui public mai larg în special pentru renumitul său *cogito*, precum și pentru ipoteza că epifiza ar fi sediul spiritului uman, două idei științifice între care se poate stabili o legătură. Acel *cogito* a fost formulat mai întâi în limba franceză, în *Discours sur la méthode*, apărută în 1637: *je pense, donc je suis*.[2] Forma în limba latină, *ego cogito, ergo sum*[3], cel mai adesea citată inexact, apare pentru prima dată abia în *Principia philosophiae*, publicată în 1644. În traducerea în limba franceză a acestei lucrări (1647), efectuată de François Picot și revizuită de Descartes, este folosită formula originală.[4] În forma citată în mod obișnuit, această cugetare are caracterul unui silogism incomplet, din care ar rezulta că subiectul se experimentează pe sine prin gândire drept existență situată dincolo de orice îndoială. Tot restul filozofiei poate fi construit doar pe baza acestei conștiințe de sine a subiectului. În a doua *Meditatio de prima philosophia*, din anul 1641, această conștiință a fost echivalată explicit cu „punctul lui Arhimede".[5] Tot aici se cercetează mai exact semnificația lui *ego sum, ego existo*:

> Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito...[6]
> „Sunt, exist, acest lucru este cert. Dar cât timp? Atâta timp cât cuget..."*

2. *Discours sur la méthode* IV; *cf.* Descartes 1970, 89.
3. *Principiae philosophiae* I, 7; *cf.* Descartes 1905, 7.
4. *Les principes de la philosophie* I, 7; *cf.* Descartes 1953, 573.
5. Descartes 1978, 24.
6. *Ibidem*, 27.

* Pentru comparație, oferim și traducerea românească a lui Constantin Noica: „Eu sunt, exist; e lucru sigur. Cât timp însă? Atâta timp cât cuget...", în René Descartes, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traducere din latină și monografia *Viața și filozofia lui René Descartes* de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1994, p. 269 (n. tr.).

Și ceva mai încolo se spune:

> Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.[7]
>
> „Eu sunt deci ceva adevărat și care există în realitate; dar ce? Am spus-o, *res cogitans*, ceva ce gândește.“*

În cea de-a șasea meditație, această recunoaștere apare într-o formă intensificată: din faptul că sunt *res cogitans*,

> ...recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans. Et quamvis fortasse [...] habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex una parte claram & distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, & ex alia parte distinctam ideam corporis...[8]
>
> „...conchid pe bună dreptate că esența mea constă doar în acest fapt, că sunt *res cogitans*, ceva care gândește. Și cu toate că poate [...] am un trup care este foarte legat de mine, pe de o parte am o reprezentare clară și distinctă a mea ca ceva care gândește, nu ca ceva aflat în expansiune, iar pe de altă parte am o reprezentare a trupului meu diferită de aceasta.“**

Consecințele acestei distincții nu pot fi explicate aici și nici nu pot fi analizate acum posibilele obiecții. Atragem doar atenția asupra faptului că mulțimea nivelurilor ordonate ierarhic ale ființei din filozofia medievală este redusă aici la distincția dihotomică *res cogitans* „suflet, spirit“–*res extensa* „corp, materie“. Chiar termenii aleși arată că lui *res cogitans* i se neagă expansiunea spațială. Avem motive să presupunem că Descartes, care era foarte interesat de anatomie și a participat la disecții pe cadavre, a presupus că sediul spiritului uman este un organ deosebit de mic, fără vreo funcție aparentă, ca să ni-l putem reprezenta la modul ideal ca pe un punct, epifiza.

S-a atras adesea atenția asupra faptului că *cogito*-ul lui Descartes este prefigurat sub mai multe forme la Sfântul Augustin, însă acolo aceste forme apar în alt context argumentativ.[9]

7. *Ibidem*, 28.

* Pentru comparație, oferim și traducerea românească a lui Constantin Noica: „Sunt un lucru adevărat și ființând cu adevărat. Dar ce lucru anume? Am mai spus-o, unul cugetător.“, ed. cit., p. 269 (n. tr.).

8. *Ibidem*, 76.

** Pentru comparație, oferim și traducerea românească a lui Constantin Noica: „...închei pe drept că esența mea constă în aceea, doar, că sunt ființă cugetătoare. Și deși e cu putință [...] să am un corp, care să-mi fie foarte strâns legat – totuși fiindcă pe de o parte am o idee limpede și distinctă a mea însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte o idee distinctă a corpului...“, ed. cit., p. 310 (n. tr.).

9. *Cf.*, printre alții, Gilson 1929, 49 și urm.

În ciuda circumstanțelor uneori agitate ale vieții sale, din cauza cărora a fost expus unor felurite pericole, putem spune că Descartes a fost un om prudent. Maxima sa călăuzitoare a fost probabil un vers din Ovidiu, citat sub diverse forme: *bene vixit, qui bene latuit*, „a trăit bine cel care a știut să se ascundă bine". Numeroase interpretări au descifrat la baza operelor sale un comportament ateist, în ciuda dovezii aduse de autor în favoarea existenței lui Dumnezeu. Pentru asta nu a fost nevoie de cine știe ce acrobații exegetice. Deși avea legături de prietenie cu unii „eretici", Descartes nu s-a distanțat niciodată fățiș de biserica sa, în ciuda criticii, și în afară de aceasta a evitat cu grijă orice idee care ar fi putut sfida autoritățile bisericești. Cu puțin timp înainte de moarte a primit oncțiunea finală. În 1663, scrierile sale au fost trecute în *Index librorum prohibitorum*.

Descartes a vorbit doar tangențial despre limbaj, lucru pe care îl recunoaște și Chomsky la începutul lucrării sale, *Cartesian Linguistics*. În operele lui, se întâmplă să dăm uneori peste afirmații de critică a limbii care amintesc, într-o oarecare măsură, de critica lingvistică din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX. De exemplu, în meditația a doua, Descartes scrie:

> ...nam quamvis haec apud me tacitus & sine vocem considerem, haereo tamen in verbis ipsis, & fere decipior ab ipsu usu loquendi.[10]

> „...chiar în timp ce chibzuiesc în tăcere la aceasta în sinea mea, rămân totuși atașat de cuvintele însele și mă las aproape înșelat de uzul obișnuit al limbii."*

Singur, un asemenea pasaj nu ar justifica includerea autorului într-o prezentare concisă de istorie a filozofiei limbajului. Dacă discutăm aici mai amănunțit despre Descartes, o facem din două motive. Pe de o parte, alți autori i-au atribuit lui Descartes o influență importantă asupra istoriei filozofiei limbajului și trebuie să luăm poziție față de această evaluare. Pe de altă parte, el a contribuit, printr-o serie de propuneri, la un proiect inițiat cu mult timp înaintea lui și continuat multă vreme după moartea sa: proiectul construcției unei limbi universale.

11.1. Există o lingvistică «carteziană»?

În mod surprinzător, unii autori i-au acordat o mare importanță lui Descartes nu doar pentru istoria filozofiei în general, ci și pentru istoria filozofiei limbajului, deși în scrierile sale problema limbajului joacă un rol marginal.

10. Descartes 1978, 32.

* Pentru comparație, oferim și traducerea românească a lui Constantin Noica: „...deși cercetez acestea în mine, liniștit și fără de glas, mă încurc totuși în vorbe și aproape că sunt înșelat de către însuși felul obișnuit de a vorbi", ed. cit., p. 273 (n. tr.).

Același lucru îl recunoaște și Ernst Cassirer în schița de istorie a filozofiei limbajului cu care începe *Filozofia formelor simbolice*:[11]

> In der Lehre Descartes', die dem neuen Wissensideal der Renaissance die universelle philosophische Begründung gibt, rückt daher auch die Theorie der Sprache in ein neues Licht. Descartes selbst hat in seinen systematischen Hauptschriften die Sprache nicht zum Gegenstand selbständiger philosophischer Reflexionen gemacht...[12]

> „Descartes, care a oferit fundamentarea filozofică universală pentru idealul renascentist al cunoașterii, a văzut teoria limbajului într-o nouă lumină. În principalele sale opere sistematice, Descartes nu ne oferă un studiu filozofic independent al limbii..."*

Mai departe, Cassirer face trimitere la contribuția sa la proiectul limbii universale din cunoscuta scrisoare pe care Descartes i-a adresat-o prietenului său Mersenne, de care ne vom ocupa mai târziu.[13]

O filozofie carteziană a limbii, în sensul strict al cuvântului, nu a existat niciodată. Proiectul unei limbi filozofice universale reprezintă, după cum vom mai arăta, o cale greșită în filozofia limbajului. Totuși, chiar și așa, această cale greșită trebuie cel puțin succint analizată în orice istorie a acestei discipline, iar acest lucru îl vom face și noi în finalul capitolului de față.

Mai întâi, trebuie să ne referim la importanța lui Descartes pentru alte domenii ale cercetării limbii. Dacă ar fi să ne luăm după titlul unei cărți care a suscitat discuții aprinse în ultimele decenii, scrisă de lingvistul american Noam Chomsky, a existat oricum un fel de „lingvistică carteziană". Chomsky și discipolii săi pretind că aportul lor este mai mare decât al lingvisticii pozitiviste. Ei își consideră propriile lucrări nu doar contribuții în lingvistică, ci și contribuții la *Philosophy of Language*. Chiar subtitlul lucrării *Cartesian Linguistics* a lui Chomsky ne indică acest fapt: *A Chapter in the History of rationalist Thought*.[14]

Prima frază din primul capitol amintește de afirmația lui Cassirer citată mai sus:

11. „Das Sprachproblem in der Geschichte der Philosophie", Cassirer 1923/2001, 55–123.

12. *Ibidem*, 67 și urm.

* Versiune românească de Adriana Cînța, în Ernst Cassirer, *Filozofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*, traducere din limba germană de Adriana Cînța, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, p. 78 (n. tr.).

13. *Cf. infra*, 11.3.

14. Chomsky 1966/71.

> Chiar dacă Descartes se referă doar rareori la limbaj în scrierile sale, anumite observații asupra naturii limbajului au un rol semnificativ în formularea gândirii sale generale.[15]

În restul cărții se vorbește, în mod semnificativ, mai puțin despre Descartes și mai mult despre un mare număr de cercetători al limbajului încadrați într-un „cartezianism" care nu este nicăieri clar explicat. De fapt, liniile de legătură dintre aceștia și Descartes nu sunt nicăieri demonstrate convingător. În afară de autorii *Gramaticii de la Port-Royal*, un rol important i se atribuie lui Dumarsais, teoretician al limbajului care a fost mai degrabă un adept al lui John Locke decât al lui Descartes. O trăsătură comună a presupusului „cartezianism" pare să fie un „raționalism" oricum nedefinit cu exactitate, care se manifestă în „teoria ideilor înnăscute" (*ideae innatae*). La aceasta se adaugă un anumit universalism în teoria limbajului. În consecință, „cartezian" ar fi orice lingvist care neagă că învățarea limbii materne de către copil se produce în primul rând prin imitarea și generalizarea a ceea ce aude și care încearcă să minimalizeze diferențele dintre limbile individuale sub aspectul conținutului lor semantic. În mod surprinzător, Chomsky îi numără în rândul „cartezienilor" și pe Johann Gottfried Herder și pe Wilhelm von Humboldt.

Adversarii lui Descartes – printre care și filozoful și matematicianul Blaise Pascal (1623–1662), doar cu câțiva ani mai tânăr ca Descartes, cu care, de altfel, a avut și dispute publice – au reacționat cu o nervozitate destul de nefilozofică față de acesta, mai ales pentru că autorul *Discursului asupra metodei*, care voia să elibereze filozofia de credința oarbă în autoritatea legitimată de școală, a devenit repede, el însuși, o autoritate legitimată prin școală. Astfel, adjectivul „cartezian" s-a transformat repede într-un concept cu contururi estompate total „necarteziene". Chomsky însuși pare, la sfârșitul cărții, cuprins de îndoieli în legătură cu valabilitatea argumentelor sale. El spune că schița sa istorică este „fragmentară și din această cauză, în multe privințe, derutantă", „mai degrabă o retrospecție asupra unor idei care astăzi trezesc interes [...] decât o prezentare sistematică a cadrului în care aceste idei au apărut și și-au găsit locul".[16] Hans Aarsleff, istoric al științelor, a criticat nimicitor într-o recenzie cartea lui Chomsky, reproșându-i acestuia manipularea diletantă a surselor primare și a bibliografiei.[17]

15. *Ibidem*, 5.
16. *Ibidem*, 95 și urm.
17. *Cf.* Aarsleff 1970, în special 584: „...no genuine history, but only a succession of enthusiastic and ignorant variations on false themes."

Un istoric ar fi fost foarte afectat de un asemenea reproș, nu însă și Chomsky, teoretician puțin interesat, în fond, de raportările istorice. Ca și alții care practică un asemenea stil de argumentare, el își păstrează o «portiță de scăpare» prin care să se poată strecura dacă cineva îi demonstrează că prezintă faptele în mod eronat: «Nu am luat totul chiar atât de în serios. Fundamentul istoric îmi servește doar la evidențierea a ceea ce este de fapt important pentru mine, propriile mele teze.» Asupra acestora nu ne vom pronunța aici. Din perspectivă istorică, ne vedem totuși nevoiți să respingem ideea unei „lingvistici carteziene"; aceasta a existat tot atât de puțin ca și o filozofie carteziană a limbajului.

11.2. Limbajul ca trăsătură distinctivă a omului

Am văzut mai devreme că, pentru Descartes, omul poate fi realmente considerat ca atare doar în calitatea sa de *res cogitans*; corpul, *res extensa*, constituie trăsătura pe care o are în comun cu animalele. Corpurile animalelor – pe care Descartes le examinase foarte amănunțit în abatoare – seamănă cu niște „automate", cu niște „mașinării", pentru că nu sunt conduse de un *res cogitans*. În cea de-a cincea parte din *Discours de la méthode* se sugerează că nu am putea deosebi atât de ușor un corp animal fabricat de unul natural, ceea ce în cazul oamenilor putem face cu ușurință. Pentru a susține această idee, Descartes aduce două argumente, dintre care aici ne interesează doar primul.[18] Mașinile nu ar putea niciodată să folosească cuvinte sau alte semne și să le organizeze așa cum facem noi când vrem să le împărtășim celorlalți propriile noastre gânduri.[19]

Semnele purtătoare de semnificație, emise intenționat cu scopul de a transmite altora gânduri – între acestea pe primul loc sunt semnele lingvistice –, constituie, după Descartes, una dintre trăsăturile prin care omul se deosebește de mașini sau de animale.

Aceeași idee apare într-o scrisoare adresată de filozoful francez marchizului de Newcastle, pe 23 noiembrie 1646: nu există nici o acțiune care să poată fi observată din exterior și care să nu-i convingă pe cei care o observă de faptul că trupul nostru este mai mult decât o simplă mașină care se mișcă de la sine și că există în el un suflet care gândește, în afara cuvintelor sau a altor semne

18. [Într-o anumită privință, cel de-al doilea argument se aseamănă cu criteriile propuse astăzi în „cercetarea inteligenței artificiale" pentru a deosebi reacția umană de cea a unui computer; *cf.* Descartes 1970, 121 și urm.]

19. *Ibidem*.

emise cu privire la ceva care se află în fața sa, fără a se afla într-o relație nemijlocită cu un sentiment sau cu un impuls.[20] Prin cele spuse aici, Descartes are evident în vedere și limbajul surdomuților.

Descartes explică apoi detaliat și ceea ce înțelege el prin „passiones". Nu este vorba despre ceva corespunzător lui παθήματα de la Aristotel, ci despre instincte. Manifestările exterioare emise instinctiv, cum sunt sunetele scoase de animale, nu sunt luate în calcul; semnul trebuie să fie legat de o intenție de exprimare provenind din rațiune.

Astfel, este clar că Descartes nu are în vedere în primul rând limbajul (despre funcția limbajului nu se vorbește deloc în cele două texte), ci intenționalitatea și intelectul (*raison*), pentru a căror prezență folosirea semnelor reprezintă un indiciu. Această idee este exprimată clar în *Discours de la méthode*: „...rațiunea este un instrument universal care poate servi în tot felul de împrejurări."[21,*] Și ceva mai departe Descartes continuă: „Acest lucru nu ne arată numai că vitele au mai puțină rațiune decât oamenii, ci arată mai mult că nu au deloc rațiune."[22,**]

Presupunerea că limbajul ar fi singura trăsătură prin care omul se deosebește de alte viețuitoare este, evident, falsă. Omul se diferențiază de animale și prin alte trăsături: prin muncă *sensu stricto* (adică nu înțeleasă ca satisfacerea unor necesități elementare sau ca activitate efectuată prin constrângere), prin artă, prin cercetare, pe scurt, prin întregul domeniu al intenționalității pentru care limbajul – acest lucru l-a observat corect Descartes – constituie un indiciu exterior. Astfel, o reducție din rațiuni metodice a limbajului la schema *stimulus* și *response* – care a fost practicată de behavioriști în prima jumătate a secolului XX – atinge și obiectul „limbaj". (Nu trebuie să considerăm din

20. „Enfin, il n'y a aucune de nos actions exterieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que nostre cors n'est pas seulement une machine qui se remuë de soymesme, mais qu'il y a aussi en luy une ame qui a des pensées, exceptés les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se presentent, sans se rapporter à aucune passion", Descartes 1901, 574.

21. „... la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres...", Descartes 1970, 121.

* Versiune românească de George I. Ghidu, în René Descartes, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, traducere și prefață de George I. Ghidu, Editura Mondero, București, 1999, p. 60 (n. tr.).

22. „Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'ont point du tout", Descartes 1970, 122 și urm. [Această remarcă este îndreptată clar împotriva lui Montaigne.]

** Ed. cit., p. 61 (n. tr.).

această cauză că Descartes a fost un behaviorist *ante litteram*; a fost orice, numai asta nu).

Ideea lui Descartes că cuvintele (*paroles*) ar fi indicii ale intenționalității este foarte corectă, însă nu și nouă. Thomas de Aquino diferenția deja între *appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huius modi* „excitări ale simțurilor, precum furia, bucuria și altele de acest fel", care sunt exprimate prin „sunete naturale", și *intellectus conceptiones* „concepte ale rațiunii", care se exprimă prin limbaj[23]. Această distincție o găsim și mai târziu la Vives: *voces* sunt la animale *(in belluis) signa [...] tantum modo affectionum, quemadmodum in nobis [...] interjectiones* „semne pentru stările afective, așa cum sunt pentru noi interjecțiile" și, întrucât animalele nu dispun de rațiune (*mens*), ele nu au nici limbaj: *...idcirco bestiae omnes sicut mente ita et sermone carent*.[24]

11.3. Ideea de limbă universală la Descartes

Pe 20 noiembrie 1629, Descartes răspunde la o scrisoare de la prietenul său, preotul minorit Marin Mersenne, pe care îl cunoscuse la Colegiul din La Flèche. Presupunem că Mersenne îl rugase în scrisoarea sa pe Descartes să-și spună părerea despre proiectul unei limbi universale care-i fusese prezentat de altcineva (probabil un anume des Valées). Lui Descartes, proiectul i se pare realizabil în principiu; cu toate acestea, vorbește cu destul scepticism despre el, mai ales din motive practice.

Mai întâi, Descartes discută cu bunăvoință proiectul care îi fusese prezentat. Este vorba despre un fel de limbă universală *a posteriori*, adică despre propuneri de simplificare și «îmbunătățire» a limbilor deja existente: simplificarea radicală a flexiunii, suprimarea tuturor neregularităților strecurate în limbă din cauza uzului îndelungat (*toutes choses venues de la corruption de l'usage*). Atât substantivele (*nomina*), cât și verbele ar trebui prevăzute cu afixe antepuse sau postpuse ale căror funcții să fie înregistrate într-un dicționar. Descartes întrevede o serie de dificultăți la nivelul pronunției, pentru că diferitele popoare dețin habitudini de articulare diferite. Ceea ce pare pentru francezi ușor și plăcut pentru germani ar fi probabil aspru și insuportabil.[25] Gramatica unei asemenea limbi ar putea fi învățată în șase ore, însă pentru vocabular ar fi nevoie de considerabil mai mult timp.

23. *Cf.* Tomas de Aquino 1955, I, 1, 2, 5.

24. *De tradendis disciplinis*, 298; *cf.* Coseriu 1971a, 237.

25. „...ce qui est facile & agréable à nostre langue, est rude & insupportable aux Allemans...", Descartes 1897, 79.

În continuare, Descartes trece la o propunere care îi aparține. El concepe o limbă „filozofică“, pe care am putea-o numi limbă universală *a priori*, în măsura în care este vorba despre o limbă ideală, care trebuie construită și care depășește modelul limbilor deja existente. Proiectul are în vedere mai ales lexicul și sistemul conceptual care se manifestă prin lexic. Filozoful lasă să se înțeleagă că vocabularul unei limbi ar fi mult mai ușor de învățat dacă semnificațiile ar fi ordonate sistematic. Toate gândurile care îi vin în minte omului ar trebui ordonate după modelul numerelor.[26]

Așa cum e nevoie de o zi pentru a învăța numerele până la infinit („tous les nombres jusques à l'infiny“), pentru a învăța o asemenea limbă ar fi nevoie de numai cinci sau șase zile. Pentru a realiza acest lucru, toate ideile ar trebui reduse la componentele lor cele mai simple, care nu pot fi analizate mai departe. Inventarea unei asemenea limbi depinde totuși de „filozofia adevărată“, căci fără aceasta nu ar fi posibil ca toate gândurile oamenilor să fie numărate, ordonate și reduse la cele mai simple componente ale lor.[27]

În acest mod, pe aceeași treaptă cu *Mathesis universalis* ar putea fi pusă o *Lingua universalis* analog construită. Descartes nu se îndoiește deloc de posibilitatea existenței unei asemenea limbi; totuși, el nu crede că aceasta s-ar putea realiza:

> Or ie tiens que cette langue est possible, qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourroient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes. Mais n'esperez pas de la voir iamais en usage; cela presupose de grans changemens en l'ordre des choses, & il faudroit que tout le monde ne fust qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans.[28]

> „Or, eu susțin că această limbă este posibilă, că poate fi găsită știința pe care aceasta se întemeiază și prin intermediul căreia simplii țărani ar putea judeca adevărul lucrurilor mai bine chiar decât o fac astăzi filozofii. Dar să nu sperați să vedeți vreodată această știință pusă în practică; aceasta ar presupune mari schimbări în ordinea lucrurilor și ar trebui ca toată lumea să fie un paradis terestru, ceea ce nu se poate închipui decât în lumea romanelor.“

26. „...établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer dans l'esprit humain, de mesme qu'il y en a un naturellement étably entre les nombres...“, *ibidem*, 80.

27. „...l'invention de cette langue depend de la vraye Philosophie; car il est impossible autrement de denombrer toutes les pensées des hommes, & de les mettre par ordre, ny seulement de les distinguer, en sorte qu'elles soient claires & simples...“, *ibidem* 81. *Cf.*, de asemenea, Eco 1994, 224 și urm.

28. Descartes 1897, 81 și urm.

O asemenea limbă și știința pe care se întemeiază aceasta le-ar permite simplilor țărani să judece adevărul stărilor de lucruri mai bine decât o fac astăzi filozofii; însă pentru a fi pusă în practică foarte multe lucruri ar trebui schimbate. Lumea ar deveni un paradis terestru și deci întregul proiect este de domeniul literaturii.

Cele două tipuri de limbă universală schițate de Descartes nu sunt de natură filozofică, ci pur tehnică. Pentru cel care acceptă ideea unei asemenea limbi, elaborarea sa devine o misiune de ordin tehnic. Ce sens ar avea elaborarea unei asemenea limbi? În momentul în care ar exista, ar trebui ea considerată într-adevăr drept „limbă"? Acestea sunt întrebări filozofice; în consecință, Descartes nu le-a formulat.

11.4. Proiectul unei limbi universale de la Raimundus Lullus la Leibniz: o cale greșită în filozofia limbajului

Cu ideea limbii universale ne aflăm pe o stranie cale greșită în filozofia limbajului și, în același timp, în gnoseologie. Această idee a apărut la poetul și gânditorul catalan Ramón Llull (1235–1316) și a fost continuată până aproape de zilele noastre. Întreaga sa istorie încâlcită poate fi redată aici doar în linii mari.[29] Ca și în capitolul precedent, vom distinge între limbi universale *a posteriori* («limbi perfecte», limbi auxiliare internaționale) și limbi universale *a priori* (limbi «filozofice»).

11.4.1. Limbi universale *a posteriori* (limbi auxiliare internaționale)

Ideea unei limbi universale cu o structură regulată și deci ușor de însușit, care ar permite tuturor popoarelor să se înțeleagă între ele fără a mai fi nevoite să învețe limba unui popor străin, are la bază două presupuneri arbitrare. Pe de o parte, se pornește de la ideea că limba este doar un mijloc de comunicare ce servește la transmiterea unui conținut stabilit o dată pentru totdeauna, anterior existenței oricărei limbi. În realitate, sistemele de semne practice sau codurile explicit stabilite fac acest lucru, însă o pot face doar pe baza uneia sau mai multor limbi deja existente. Pe de altă parte, se presupune că, din punctul de vedere al conținutului lor, categoriile gramaticale ar fi în esență aceleași în toate limbile, doar că apar sub forme total diferite. De exemplu, prepoziția *de* dintr-o limbă corespunde cazului „genitiv" din altă limbă.

29. *Cf.*, printre alții, Couturat/Léau (1903); Eco 1994.

Ambele ipoteze sunt false. În privința primei, cei mai mulți susținători ai ideii limbii universale recunosc că tind doar spre un instrument auxiliar, spre o „limbă artificială internațională". Față de acest lucru nu avem nimic de obiectat. Întrebarea este doar dacă o asemenea limbă auxiliară se poate impune practic. Chiar Descartes avusese îndoieli în privința aceasta. O asemenea limbă nu ar putea substitui pur și simplu limbile existente, ci doar funcția lor de sisteme de comunicare. Însă, în realitate, limbile sunt mai mult decât atât: ele creează posibilitatea producerii unor semnificații noi, și nu doar prin noi combinații ale semnificațiilor elementare vechi. Asupra acestui lucru vom reveni în capitolul următor.

În privința celei de-a doua ipoteze, cei mai mulți adepți ai limbilor auxiliare internaționale se lasă purtați de o iluzie periculoasă. Ei consideră că dificultățile «inutile» ale gramaticii sunt doar de natură materială. Dacă ar fi fost suprimate de la bun început formele «neregulate», principalele dificultăți ar fi fost înlăturate. O așa-numită gramatică «simplă» este însă doar *o* gramatică posibilă, nu *singura*. Același lucru este valabil și în cazul vocabularului. O simplificare în sfera expresiei materiale duce doar la ușurarea neesențială a procesului de însușire a limbii. Din punctul de vedere al conținutului, o asemenea limbă, simplă doar sub aspect exterior, trebuie învățată cu toate trăsăturile sale caracteristice. Și în acestea constă de fapt dificultatea limbii, nu într-o «dificultate» particularizată, ci în tranziția către «celălalt», atât în domeniul conținutului, cât și în cel al expresiei. Fonemele /h/ și /ch/ ale limbii esperanto nu sunt grele «în sine», dar sunt dificile pentru italieni. La fel se întâmplă în cazul grecilor cu /č/, în cazul arabilor cu /p/ sau în cazul japonezilor cu o secvență consonantică complexă. Este imposibil de găsit o serie mai lungă de foneme a căror rostire să fie la fel de «ușoară» pentru vorbitorii tuturor limbilor. Descartes observase foarte just acest lucru.

Mai complicate sunt problemele în privința conținutului lingvistic. Cele șase participii ale limbii esperanto (trei participii active și trei pasive) nu sunt greu de însușit, din punct de vedere material și conceptual. Funcțiile lor în ansamblul limbii sunt însă greu de stăpânit de către mulți vorbitori ai altor limbi. Acest lucru este valabil, desigur, și pentru cei ale căror limbi materne sunt de origine romanică, dar într-o măsură mult mai mare pentru vorbitorii acelor limbi care nu prezintă diateze (de exemplu, activă și pasivă) sau timpuri verbale. Conceptele «greu» și «ușor» sunt relative și sunt valabile din perspectiva diferenței dintre limba proprie și limba pe care trebuie să ne-o însușim. Ipoteza unei gramatici „simple" în sens absolut nu poate fi susținută.

11.4.2. Limba universală *a priori* (limba filozofiei)

Așa-numita limbă filozofică se bazează pe ipoteza arbitrară și falsă conform căreia ar exista o mulțime limitată, cuantificabilă de idei simple. În plus, se mai bazează și pe presupunerea arbitrară că obiectele posibile ale științei sunt date o dată pentru totdeauna și trebuie doar «epuizate» odată cu trecerea timpului. Lucrurile nu stau așa. Gândirea și știința se caracterizează prin libertate și creativitate; ele lasă să apară mereu obiecte noi, imprevizibile, și nu doar prin combinații infinite ale celor mai simple elemente deja existente. Chiar și în cazul limbilor «filozofice» perfect construite, ideile ar fi „simple" doar din perspectiva a ceea ce este deja dat într-o anumită cultură la un anumit moment dat. Comparația pe care o face Descartes cu șirul numerelor nu este de prea mare folos, căci ideea unității și a înșiruirii (adunării) unităților, 1; 1+1; 1+1+1 ... ș.a.m.d., văzută ca principiu ordonator, nu duce la rezultate satisfăcătoare atunci când e vorba de concepte.

În realitate, poetul și filozoful catalan Ramón Llull (Raimundus Lullus), cu care se consideră în general că începe istoria limbii universale, nu avusese în intenție construirea unei asemenea limbi. În romanul său *Blanquerna*, el se referă chiar la problema limbii universale și propune latina în acest sens. Lucrarea sa *Ars generalis ultima* din 1303, cunoscută mai ales sub titlul *Ars magna*, deoarece ediția de la Strassbourg din 1598, care se bazează pe o tradiție textuală mai târzie, poartă titlul *Ars magna et ultima*[30], nu a fost concepută ca „limbă", ci ca un ingenios sistem conceptual cu ajutorul căruia să fie posibilă construirea, pe baza unei serii de concepte elementare și printr-o combinatorică desăvârșită, a tuturor conceptelor și enunțurilor, care să cuprindă întreaga cunoaștere (*omnem rem scibilem*). Și invers, acest sistem trebuia să facă posibilă reducerea întregii cunoașteri posibile la un număr mic de concepte și de relații elementare. Scopul întregului sistem era convertirea necredincioșilor.

Ars magna este alcătuită din trei părți. Prima parte cuprinde 54 de concepte fundamentale (6 clase a câte 6 concepte); partea a doua se ocupă de regulile după care trebuie combinate aceste concepte, iar în cea de-a treia este prezentat sistemul de notații pentru concepte și relații, cu ajutorul căruia este posibil un «calcul» comod.

Cele șase clase sunt următoarele: *Quaestiones*; *Principia absoluta*; *Principia respectiva* (sau *relativa*); *Subjecta*; *Virtutes*; *Vitia* (virtuțile și viciile sunt incluse aici pentru a putea fi discutate și probleme de filozofie a moralei). În clasa *Quaestiones* apar printre altele *utrum* „dacă"; *quid* „ce"; *quare* „de ce"; din

30. *Cf.* Eco 1994, 68.

cea a principiilor absolute (*Principia absoluta*) fac parte *bonitas* „bunătatea"; *magnitudo* „mărimea"; *duratio* „durata"; la *Principia respectiva* avem *differentia* „deosebirea"; *concordantia* „concordanța"; *contrarietas* „opoziția"; în clasa *Subjecta* sunt incluse *deus* „Dumnezeu"; *angelus* „înger"; *caelum* „cer"; în clasa *Virtutes* apar *justitia* „dreptatea"; *prudentia* „înțelepciunea"; *fortitudo* „curajul"; în clasa *Vitia* sunt date *avaritia* „zgârcenia"; *gula* „îmbuibarea"; *luxuria* „desfrâul" (au fost prezentate aici doar primele trei dintre cele nouă concepte pe care le cuprinde fiecare din cele trei clase).[31] Între cele nouă concepte ale fiecărei clase există, pentru a calcula în cel mai simplu mod, pe care evident l-a folosit și Llull, 9^6 = 531 441 de posibile combinații. Dacă mai adăugăm și repetarea noțiunilor, se ajunge la numere mult mai mari; pe de altă parte, numărul acestora se reduce dacă admitem că anumite combinații, teoretic posibile, trebuie excluse în practică din motive obiective. Este deci vorba despre un fel de semantică universală care se bazează pe ipoteza că ar exista o mulțime numărabilă de conținuturi elementare. Aparenta creativitate a «sistemului de producere a conceptelor» are la bază exclusiv numărul aproape infinit al posibilităților combinatorii. Este vorba, deci, despre un fel de *γλῶττα στοιχέα*.

La început, sistemul conceput de Ramón Llull nu a avut succes. *Ars magna* și celelalte lucrări ale sale au fost chiar interzise de Sorbona. Abia mult mai târziu, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, operele sale au cunoscut o largă răspândire, mai ales *Ars magna*. Acest fapt se datorează mai cu seamă eforturilor catalanului Bernardo Lavinheta, care a făcut cunoscută în Franța „arta llulică". Agrippa von Nettesheim (1486–1535) și Giordano Bruno (1548–1600) s-au preocupat în Germania și, respectiv, Italia de răspândirea scrierilor sale. Pe la 1530 se înregistrează deja cincisprezece ediții diferite din *Ars magna*. Mai târziu, printre cei mai înflăcărați adepți ai lui Lull s-au numărat spaniolul Sebastián Izquierdo, germanii Athanasius Kircher (1602–1680) și J.H. Alsted, ca și Johann Amos Comenius (1592–1670) din Boemia. Descartes a criticat destul de aspru *Ars magna*, nu în ceea ce privește ideea de bază, ci doar pentru lipsa unei formalizări mai riguroase.[32]

În secolul al XVII-lea, în Anglia au apărut – probabil nu cu totul independent de *Ars magna* a lui Llull – diverse proiecte de limbi universale sau limbi «filozofice». Cele mai cunoscute sunt *Ars signorum*, a profesorului de origine

31. O prezentare schematică succintă găsim la Hjelmslev 1957/1974, 107. Mult mai detaliată este prezentarea la Eco 1994, 65–83, 69. Cele două scheme generale se deosebesc, de altfel, în multe puncte.

32. *Cf. Discours de la méthode*, II[e] partie, Descartes 1970, 67.

scoțiană George Dalgarno (cca 1616–1687), și *Essay towards a real character, and a philosophical language* a episcopului englez John Wilkins (1614–1672).[33]

Stimulat de ideile lui Llull, Descartes, Dalgarno și Wilkins, Leibniz a construit și el un proiect de limbă universală. „Din păcate“, am putea spune împreună cu Hegel, deoarece, așa cum vom mai arăta, acest «păcat de tinerețe» se află într-o anumită contradicție cu celelalte opinii ale sale despre limbaj, pe care le vom prezenta și comenta, cel puțin parțial, într-un capitol viitor.[34] Leibniz a citit *Ars magna* a lui Raimundus Lullus la 18 ani, iar în 1666, la 20 de ani, a publicat *Dissertatio de Arte combinatoria*, în care își depășește modelul.[35] Cum se obișnuia în general în epoca barocă, titlul lucrării sale conține informații despre conținutul textului: *Despre arta combinării, unde, pe baza aritmeticii, teoria combinărilor și a reorganizărilor este fundamentată pe reguli noi, iar uzul ambelor este evidențiat în întregul univers al științelor; în care, în afară de aceasta, sunt împrăștiate semințele pentru o nouă artă a gândirii sau logică a inventivității*.[36]

Promisiunile făcute în titlu sunt respectate în text: Leibniz așază *Ars magna* pe fundamentul matematic pe care Descartes nu îl găsise la Llull.

Leibniz dezvoltă un fel de algebră logică ce trebuie să se poată aplica la toate obiectele gândirii și, în afară de aceasta, să poată funcționa ca limbă universală. Principiul de bază, ca și în cazul celorlalte proiecte de acest tip, consta în descompunerea conceptelor complexe în cele mai simple elemente de conținut, neanalizabile. Această analiză este operată analog descompunerii numerelor naturale în factori primi. Invers, asamblările (*complexiones*) de concepte pot fi imaginate ca reprezentarea numerelor naturale sub formă de produs al factorilor primi: 2 x 2 = 4; 2 x 3 = 6; 2 x 2 x 2 = 8 etc. Rezultatul multiplicării 2 x 2 ar fi o com*bi*nație, cel al multiplicării 2 x 2 x 2 – o con*ter*nație etc.[37] În acest fel, afirmațiile și concluziile pot fi exprimate prin regulile stricte ale unui calcul.[38]

33. Dalgarno (1661/1968); Wilkins (1668/1969).
34. *Cf. infra* citatul din Hegel, *Logica*, și capitolul 13.
35. Leibniz (1875–1890, Bd. IV).
36. De Arte Combinatoria. In qua ex Arithmeticae fundamentis *Complicationum* ac *Transpositionum* Doctrina novis praeceptis exstruitur, et usus ambarum per universum scientiarum orbem ostenditur; nova etiam Artis Meditandi seu Logicae Inventionis semina sparguntur.
37. [La baza acestor termeni se află numeralele multiplicative latinești *bis*, *ter*, *quater* etc.]
38. [Dascal (1978, 213) lasă să se înțeleagă că nu este tocmai potrivită comparația cu un calcul formal *sensu stricto*. Numerele sau literele folosite de Leibniz tocmai au cunoscut anterior o interpretare; ele nu fac deci parte dintr-un *système formel*, ci dintr-un *système de signes formalisé*.]

Ars combinatoria nu reprezintă încă o limbă. Pentru Leibniz, „limbă" înseamnă ceva ce poate fi citit și rostit. În lucrarea *Lingua generalis*[39], concepută în 1678, Leibniz dezvoltă ideea transformării artei sale combinatorii (*Ars combinatoria*) într-o limbă universală. În acest caz, numerele din calculul său ar fi înlocuite prin litere, din care se pot construi «silabe» și «cuvinte». Cifrele de la 1 la 9 sunt reprezentate de consoanele *b*, *c*, *d*, *f*, *g*, *h*, *l*, *m*, *n*, iar zecimalele, prin vocale: unu = *a*, zece = *e*, sută = *i*, mie = *o*, zece mii = *u*. Numărul 81374 ar fi așadar reprezentat de «cuvântul» *Mubodilefa*. Totuși, întrucât vocala indică în fiecare caz zecimala cifrei precedente, succesiunea «silabelor» este indiferentă; 81374 ar putea fi scris și *Bodifalema*. În această comutativitate principială a silabelor, Leibniz vede mari avantaje. În poezie, ea ar permite crearea de variații ale efectului sonor, fără ca sensul să se modifice, iar tehnica rimelor s-ar perfecționa. Leibniz a avut chiar în vedere o transpunere a acestui principiu în domeniul muzicii.[40]

În ceea ce privește acum fundamentele acestei limbi universale, *Ars combinatoria* și *Characteristica universalis* aflate la baza ei, Leibniz nu a împărtășit punctul de vedere al lui Descartes, după care perfecționarea lor ar trebui să aștepte până la realizarea „adevăratei filozofii". La fel cum există o infinitate de numere prime, care în principiu pot fi aflate, însă dintre care multe nu sunt identificate de nimeni, tot așa se întâmplă și cu ideile simple încă necunoscute; acestea pot fi descoperite cu ajutorul combinatoricii. Așadar, Leibniz nu reduce cunoașterea posibilă la suma combinațiilor posibile ale datelor deja cunoscute, așa cum făcuseră Lullus și Descartes înaintea sa. Propunerea sa de a construi o *Lingua universalis* pe baza acestui calcul este totuși inacceptabilă din mai multe motive. Vom vedea imediat că în practică există posibilități de aplicare pe deplin judicioase.

Chiar și Louis Couturat, care se simte foarte atras de ideea limbii universale, consideră că *Lingua generalis* construită de Leibniz este nepractică și complicată și vrea, în mod evident, să facă un pas înapoi în direcția unei limbi universale *a posteriori*. El nu crede că putem reduce combinațiile de idei și deci gândirea la o operație atât de uniformă ca multiplicarea numerelor prime. Nici sensul anumitor combinații posibile („virtute" + „verde"?) nu i se pare

39. Ca în cazul majorității scrierilor sale, și aceasta a fost publicată mult mai târziu. Este reprodusă în Couturat 1903, 277–279.

40. [Multe dintre ideile doar schițate aici se găsesc într-o serie de lucrări pregătitoare pentru proiectul, pe care Leibniz nu l-a mai pus niciodată în practică, al unei *Characteristica universalis*, reprodus parțial în Leibniz 1875–1890, vol. VII.]

evident. În *Ars magna*, Llull voise să excludă categoric asemenea combinații. În afară de aceasta, Couturat se îndoiește de sensul formalizării în general: De ce o idee pe care o are cineva la un moment dat trebuie reprezentată printr-un număr? Cum facem ca să avem la dispoziție o idee «singură», fără a o mai reprezenta? (Aici s-a gândit, evident, la o separare între expresie și conținut, care este în principiu imposibilă.)[41]

În critica sa, Couturat trece cu vederea o obiecție care i se impune imediat cuiva care citește cu ochi critic: Oare ideile simple chiar sunt cu adevărat mai ușor de înțeles de spiritul uman decât cele mai complexe? Experiența ne arată că în anumite cazuri lucrurile stau tocmai pe dos. Una dintre cele mai prețioase realizări ale limbii constă tocmai în faptul că ea sintetizează noțiunile complexe în unități cu care vorbitorii și ascultătorii operează ca și cum ar fi unități elementare. O altă analiză este posibilă în principiu, însă în comunicarea cotidiană ea nu este simțită drept „simplă", ci ca dificilă. Cine înțelege spontan ce vrea să spună următoarea comunicare: „Fiica fratelui tatălui meu și unicul fiu al fratelui unchiului meu vor să o viziteze pe soția tatălui meu."? Formularea «normală» a acestei informații: „Verișoara mea și cu mine vrem să o vizităm pe mama mea" este mai puțin analitică, dar tocmai de aceea mai ușor de înțeles.[42]

În sfârșit, ar mai fi de pus o întrebare critică în legătură cu *Ars combinatoria*, poate cea mai importantă: Conceptele examinate izolat rămân în cel mai strict sens „aceleași" atunci când sunt combinate între ele? Cea mai justă critică formulată în literatura de specialitate față de această presupunere acceptată tacit de Leibniz și predecesorii săi vine de la Hegel, care scrie în *Știința logicii*:

> „Această aplicare de către Leibniz a calculului combinatoric asupra concluziei și asupra legăturii cu celelalte concepte nu se deosebește cu nimic de hulita *artă lulliană*, în afară de faptul că era mai metodică în privința numărului, în rest o egala în absurditate. De aceasta se leagă una din ideile preferate ale lui Leibniz, pe care a conceput-o în tinerețe și pe care nu a abandonat-o nici mai târziu, în ciuda imaturității și a platitudinii ei, ideea unei *caracteristici generale* a conceptelor – a unei limbi scrise în care fiecare concept ar fi reprezentat ca și cum ar fi o relație a altor concepte sau s-ar raporta el însuși la alte concepte –, ca și cum în relația rațională, care este fundamental dialectică, un conținut păstrează aceleași determinări pe care le are atunci când este fixat pentru sine însuși."[43]

41. *Cf.* Couturat/Léau 1903, 27; Couturat 1901, *Conclusion*.
42. [Transcrierea analitică a deicticului *eu*, foarte des utilizat în practică, ridică dificultăți speciale: Dacă „eu" aș fi avut un frate, ar trebui cu totul altfel parafrazat.]
43. *Wissenschaft der Logik*, partea a doua: Die subjektive Logik, secțiunea 1, capitolul al treilea = Hegel 1969, Bd. 6, 378 și urm.

Această critică privește mai ales nivelul teoriei limbii. Ea nu exclude ideea că în domeniul științelor aplicate se poate foarte bine opera cu o combinatorică a celor mai simple elemente de conținut. Acest lucru este valabil, de exemplu, pentru traducerea automată. Într-un sens foarte strict, ea are la bază ipoteza nefondată potrivit căreia limbile ar fi „coduri“ care transportă conținuturi identice în ambalaje diferite, conținuturi care ar fi total desprinse de intenția de exprimare a producătorului unui text și de toate celelalte circumstanțe pe care trebuie să le transmită în mod clar și „obiectiv“. Desigur, această ipoteză este neîntemeiată doar prin raportare la vorbirea ideală, care produce texte ce exprimă ceva nou *stricto sensu*. Prin asemenea texte, este afectată în mod necesar și limba în care acestea au fost create. Pentru nenumăratele texte convenționale, în care ceea ce este bine cunoscut este doar exprimat într-o nouă ordine, rezerva exprimată este valabilă numai într-o măsură limitată. Aici, descompunerea semnificațiilor în concepte elementare se dovedește eficientă. Pentru a putea decide când termenul german «simplu» *Himmel* trebuie tradus prin *sky* și când prin *heaven*, trebuie să cunoaștem respectivele componente de conținut ale termenilor din limba engleză. La fel stau lucrurile cu fr. *ne ... que* sau *seulement* față de germ. *nur* („limitat din perspectiva unei norme generale“) și *erst* („limitat din perspectiva unei norme temporale“).[44] În practică, rezolvarea unor astfel de probleme se dovedește a fi mult mai dificilă decât au prezentat-o inventatorii „limbilor filozofice“.

Ideea artei combinării (*Ars combinatoria*) a fost de mult transpusă în practică într-un alt domeniu al științelor aplicate, în lexicografie și terminografie. În *Eseul* amintit mai sus al episcopului John Wilkins își are originea unul dintre cele mai de succes dicționare ale secolului al XIX-lea: *Thesaurus of English Words and Phrases* de Peter Mark Roget (apărut pentru prima dată în 1852). Acest lexicon onomasiologic poate fi găsit și astăzi în comerț în mai multe versiuni. După același model au compilat și Hugo Wehrle și Hans Eggers cunoscutul lor *Deutsche Wortschatz*. Chiar și dicționarele-tezaur realizate pentru a răspunde nevoilor terminografiei, care permit ca termenii specifici ai unui anumit glosar să fie distribuiți unuia sau mai multor „descriptori“ care indică apartenența la anumite domenii de specialitate, provin, în cele din urmă, din proiectele limbilor filozofice.

11.4.3. Leibniz și *Lingua rationalis*

La sfârșitul capitolului, să ne întoarcem încă o dată la limbile universale *a posteriori*. Leibniz a făcut câteva propuneri și în acest domeniu. Mai importante

44. [*Cf.* „Er wiegt nur 30 Kilo“ *vs* „Er ist erst 11 Jahre alt“.]

decât contribuțiile sale pozitive la construirea unei asemenea limbi sunt analizele lingvistice care le-au precedat. Leibniz dorește să simplifice limba latină în asemenea măsură, încât aceasta să poată servi drept stadiu preliminar în producerea unei limbi universale. Acest lucru i s-a părut cel mai ușor de realizat, întrucât în timpul său latina era încă limba comună a științei europene.[45]

El s-a gândit la o latină care să aibă doar o conjugare și o declinare, fără diferențieri în funcție de gen. Categoria persoanei trebuia exprimată nu prin terminații verbale, ci doar prin pronume personale, iar cea a numărului, prin determinanți ai frazei nominale (articol, pronume demonstrativ, pronume nehotărât, numeral etc.). Pentru adjectiv nu era prevăzută nici o flexiune; desinența substantivului determinat este de ajuns pentru exprimarea funcției sintactice. O mare parte dintre raporturile exprimate în latina clasică prin terminațiile de caz sunt încredințate de Leibniz prepozițiilor. În mod analog, modurile verbale nu sunt desemnate prin forme ale verbului, ci prin conjuncții. Leibniz vrea deci să susțină în mod artificial trecerea către o limbă mai analitică, ceea ce se observă de fapt în procesul de evoluție naturală a limbilor romanice din latina arhaică. Ideile sale de unificare a limbii se aseamănă cu cele propuse înainte de el și multă vreme după moartea sa, până aproape de zilele noastre.

O atenție deosebită merită acordată unor observații asupra teoriei gramaticale. Acestea au fost doar schițate *en passant*; Leibniz nu a găsit niciodată timpul necesar pentru a-și prelucra ideile despre o *Lingua universalis*, *generalis* și *rationalis*. Couturat este cel care a triat numeroasele fragmente, iar pe unele dintre ele le-a și tipărit:[46]

- Timpurile sunt exprimate nu doar la verb, ci și la substantiv, adjectiv și adverb, cel puțin în noua limbă pe care o proiectează Leibniz: *ridiculurus* „unul care va fi ridicol“; *ridiculure* „în mod ridicol în viitor“[47]; *amavitio* „dragoste trecută“; *amaturitio* „dragoste viitoare“.
- Grade de comparație se pot imagina și la pronume sau verbe: *ipsissimus* „cu totul și cu totul el însuși“; *currissimare = summe currere* „a alerga în cel mai înalt grad.“[48]

45. *Nam cum Latina sit hodie lingua scientiarum in Europa, sufficit ex Latina lingua aliquid in Linguam rationalem transferri posse.* – „Întrucât latina este astăzi limba științelor în Europa, este de ajuns să putem transfera ceva din limba latină în limba rațională.“ Leibniz 1875–1890, VII, 28.

46. Couturat 1903.

47. „...id est quod non statim ridiculum est, sed aliquando fiet ridiculum...“; *cf.* (și pentru celelalte exemple) Couturat 1903, 289.

48. *Cf. ibidem*, 281.

- Leibniz dorea să mai păstreze doar părțile de vorbire corespunzătoare elementelor autosemantice (substantivele, adjectivele, adverbele și verbele); cele sinsemantice (articolul, pronumele, conjuncția, prepoziția) nu au conținut lexical, deci nu aparțin vocabularului și de aceea nu constituie „părți de vorbire“.[49] Această propunere, pe deplin plauzibilă, a fost foarte puțin cunoscută de teoreticienii gramaticii de mai târziu.
- În afară de cele spuse până acum, Leibniz face o serie de reflecții asupra relației noționale dintre părțile de vorbire, care în definitiv au drept scop alte reducții:

> [Adverbia sunt quasi adjectiva verborum.]
> Verba possunt resolvi in nomina. Petrus scribit, id est est scribens.[50] Unde omnia verba reducentur ad solum verbum substantivum.

> „Adverbele sunt oarecum adjective ale verbelor.
> Verbele pot fi transformate în nume. «Petrus scribit» înseamnă «Petrus est scribens.» Rezultă de aici că toate verbele pot fi reduse la *verbum substantivum*.“

În analiza categoriilor lexicale și a relațiilor dintre ele, Leibniz se dovedește un teoretician al gramaticii pătrunzător; în interpretarea acestor categorii ca posibilități ale limbii, se manifestă ca un filozof al limbajului.

Imediat după discuția despre Locke, într-un capitol ulterior, vom reveni asupra lui Leibniz; lucrarea lui *Nouveaux essais sur l'entendement humain* este răspunsul pe care l-a dat la *Essays on Human Understanding* de Locke.

11.5. Indicații bibliografice

În acest capitol, am discutat despre Descartes în primul rând în raport cu ideea limbii universale. De aceea, indicațiile noastre bibliografice nu vor trimite la lucrări despre filozofia lui Descartes în general. Câteva lucrări folosite aici pot fi găsite la *Bibliografie* și nu trebuie considerate reprezentative. Mai importante sunt sursele primare utilizate: ediția de opere și scrisori îngrijită de Charles Adam și Paul Tannery, Paris, 1897–1913; pentru a ne fi mai ușor, acestea au fost citate pe volume, cu anul apariției fiecărui volum. În afară de aceasta, am mai utilizat ediția de opere îngrijită de A. Bridoux în *Bibliothèque de la Pléiade* (= Descartes 1953). Am citat și ediții separate, accesibile, bine întocmite, pentru *Discours de la méthode* și *Meditationes de prima philosophia*

49. *Cf. ibidem*, 286 și urm.
50. *Cf. ibidem*, 281; Vives a criticat această echivalare; *cf. supra* 10.2.1.

(= Descartes 1970 și 1978). În legătură cu aria problematică în care Descartes se înscrie ca filozof al limbajului și ca lingvist, cele mai importante texte sunt Cassirer (1923/2001), Chomsky (1966/1971) – traducerea în limba germană pe care am utilizat-o nu ne-a convins întotdeauna – și Aarsleff (1970). Pentru Leibniz am utilizat ediția C.F. Gerhardt (= Leibniz 1875–1890) și antologia de mici texte comentate editată de Couturat (1903); ambele lucrări sunt ușor accesibile ca reeditări. Ca lucrare de referință pentru istoria limbilor universale *a priori* și *a posteriori* rămâne cartea lui Couturat și Léau, de asemenea reeditată; de altfel, și noua prezentare făcută de Eco (ediția germană din 1994) datorează mult acestei lucrări. Ambele conțin informații detaliate despre limbi auxiliare internaționale precum esperanto.

12
JOHN LOCKE

John Locke, considerat de mulți istorici fondatorul Iluminismului european, s-a născut în 1632 într-o mică localitate din sud-vestul Angliei, în apropiere de Bristol. A crescut în condiții modeste, într-un mediu foarte puritan. Datorită talentului său recunoscut de timpuriu, precum și unor condiții favorabile, Locke a primit o educație excelentă la Westminster School din Londra, unde, pe lângă greacă și latină, a învățat ebraică și arabă. Și-a continuat apoi studiile la Christ Church College din Oxford. În acea epocă era de neconceput studiul fără o bază filozofică; filozofia «oficială» predată la Oxford era încă cea a scolasticilor. Ca și Descartes, Locke a reacționat cu nemulțumire la părerile filozofice pronunțate *ex cathedra*; mai târziu s-a ridicat și împotriva cartezianismului, în care vedea o continuare, cu alte metode, a scolasticii. De la filozoful francez Pierre Gassendi (1592–1653), critic ferm al filozofiei carteziene, Locke a preluat un bagaj de idei empiriste (înainte de toate teoria atomistă a lui Democrit). O încadrare a lui în empirismul clasic sau chiar în senzualism ar fi, totuși, eronată. Polemica sa împotriva ipotezei „ideilor înnăscute“ (*innate Principles in the Mind*) nu este de ajuns pentru a justifica acest lucru. Mai exact, filozoful englez respingea o încredere prea mare acordată principiilor ancorate în rațiunea umană; însă nici nu era adeptul unei cunoașteri întemeiate exclusiv pe experiență. Cu toate acestea, pentru el experiența joacă un rol important. Chiar înainte de a-l cunoaște pe Isaac Newton, era interesat de științele experimentale ale naturii și a practicat o perioadă meseria de medic, deși nu a dus studiul decât până la bacalaureatul în medicină.

În curând, începe să se intereseze și de politică, deși a evitat să ocupe poziții proeminente care i-au fost oferite. De la un conservatorism autoritar, care vedea în puterea statului un bun ce trebuie apărat cu orice preț, a trecut repede la un liberalism moderat, devenind susținător al partidei Whigs; a fost considerat periculos de adversarii acestora din partida Tories.

Prima sa călătorie mai lungă în străinătate Locke a întreprins-o nu din motive politice, ci din motive de sănătate: era bolnav de astm. Între 1675 și 1679 locuiește în Franța, mai ales la Paris și la Montpellier. La întoarcerea în Anglia, găsește condiții politice nefavorabile pentru el. După perioada guvernării lui Oliver Cromwell (1650–1660), odată cu reinstaurarea monarhiei, cercurile conservatoare și cele catolice căpătaseră din ce în ce mai multă influență. Locke, care între timp devenise cunoscut ca liberal și era bănuit de deism, dacă nu chiar de ateism, a considerat că este mai bine să-și părăsească țara. Ca și Vives și Descartes înaintea lui, găsește azil în Olanda, care se afla atunci în război cu Anglia. Abia după debarcarea în Anglia a lui Wilhelm de Orania, care a constituit cauza așa-numitei *Glorious Revolution* (1688), s-au creat condițiile întoarcerii lui Locke în Anglia, în anul 1689. Deși implicat în politică din acest moment până aproape de momentul morții (a murit în 1704, pe domeniul unei familii prietene unde se retrăsese în ultimii ani de viață) – implicat mereu ca sfătuitor din umbră, niciodată ca actor pe scena politică –, i-a rămas timp suficient pentru activitatea științifică. A activat în diferite domenii, printre altele, în cele ale eticii, pedagogiei, filozofiei politice, filozofiei religiei și exegezei biblice.

An Essay concerning Human Understanding este considerată opera sa capitală. Prima ediție în limba engleză a fost publicată în 1690, după ce, în 1688, apăruse o versiune prescurtată în franceză. Textul a fost continuu revizuit de autor până la moartea sa: mai ales în ediția a doua din 1694 și în cea postumă din 1706 apar adăugiri și modificări. În 1734, cartea a fost trecută la Index.

După cum indică și titlul, *Essay concerning Human Understanding* se ocupă de probleme de gnoseologie și epistemologie. Locke mărturisește că a observat destul de târziu că în realizarea proiectului său nu putea să nu abordeze problema limbii:

> I must confess then, that when I first began this Discourse of the Understanding, and a good while after, I had not the least Thought, that any Consideration of Words was at all necessary to it.[1,*]

Partea a treia a *Eseului*, care numără mult peste 100 de pagini, a dedicat-o în cele din urmă limbii. Filozofia limbajului la Locke s-a constituit în mare măsură «în subsidiar».

1. *Essay* III, 9, 21.

* Pentru comparație oferim versiunea românească a lui Teodor Voiculescu: „Trebuie să mărturisesc deci că atunci când am început această argumentare asupra intelectului și multă vreme după aceea, nu am avut nici cea mai mică idee că era câtuși de puțin necesară o examinare a cuvintelor“, în John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. II, Editura Științifică, București, 1961, p. 94 (n. tr.).

În subcapitolele următoare ne vom ocupa de prezentarea generală a acestei filozofii a limbajului la Locke, într-o formă destul de succintă, pentru că nu este neapărat originală. Totuși, ea nu poate fi tratată separat de problemele de teoria cunoașterii. Ne vom opri mai mult asupra semanticii lexicale la Locke. Chiar dacă respingem premisele gnoseologice ale acestei semantici, descoperim totuși în ea, în perspectivă strict teoretico-lingvistică, impulsuri fructuoase și deschizătoare de drumuri.

12.1. Filozofia generală a limbajului la Locke

Influența majoră pe care a exercitat-o gândirea lui John Locke asupra Iluminismului european, aflat atunci în perioada sa de început, este legată nu în ultimul rând de ruperea cu tradiția filozofică produsă de Descartes, fenomen despre care tocmai am vorbit mai sus.[2] Eseul lui Locke a găsit un public căruia filozofia medievală nu-i mai era cunoscută și care a crezut că toate ideile sale sunt noi, chiar și acelea pe care filozoful englez le-a preluat de la predecesorii săi, poate fără să fie conștient de aceasta.

12.1.1. Funcția limbii

Pentru Locke, principala finalitate a limbajului este comunicarea[3], dar nu doar în sensul unui banal schimb de idei. Comunicarea este, pentru el, mai ales un moment fondator al comunității, legătura care menține coerența societății.[4] Raportul dintre *word* și *idea* este arbitrar – în acest punct Locke preia filozofia scolastică a limbajului – și în principiu liber. Caracterul obligatoriu al intersubiectivității survine abia prin uzul comun al limbii.

Limba este înțeleasă în primul rând ca instrument; la fel ca, anterior, la Francis Bacon și Thomas Hobbes și, ulterior, la George Berkeley și David Hume, în acest fel este pus în evidență caracterul practic al limbii. Această idee pare un semn distinctiv al filozofiei limbajului din Anglia, dacă facem abstracție de unele excepții importante, precum James Harris (1709–1780) sau Robin George Collingwood (1889–1943). Și prin importanța acordată funcție comunitar-fondatoare a limbii, Locke subliniază punctul de vedere exterior, practic. Este vorba la el mai puțin despre „a se comunica pe sine celuilalt“, cât mai degrabă despre „a comunica ceva altcuiva“. În funcția sa de instrument,

2. *Cf. supra* 9.4.
3. *Cf. Essay*, III, 5, 7: „...Communication, which is the chief end of Language“.
4. *Cf. ibidem*, III, 1, 1: „the great Instrument, and common Tye of Society“.

limba este pentru Locke imperfectă[5], uneori chiar periculoasă, deoarece perfecțiunea ei mecanică simulează rezultate care nu se produc în realitate.[6] În două întinse capitole ale *Eseului*, autorul atrage atenția asupra imperfecțiunii cuvintelor și a pericolului pe care îl implică abuzul de cuvinte. Imediat apoi sunt oferite sfaturi pentru remedierea acestor neajunsuri, adică pentru o utilizare mai precisă a limbajului din perspectivă instrumentală.[7]

Alături de funcția subiectivă, nici funcția obiectivă a limbajului nu este total neglijată de Locke, însă și în această privință este accentuat un aspect cu prioritate practic: cuvintele îi servesc fiecărui om la fixarea propriilor idei. Oamenii folosesc semnele în primul rând „to record their own Thoughts for the Assistance of their own Memory...".[8]

12.1.2. Statutul semnului lingvistic

Pentru Locke, sunetele articulate sunt semne (*marks*) ale „ideilor" care se găsesc în spiritul omului (*mind*). Așa cum rezultă din definiția pe care filozoful o dă „ideii", el se gândește mereu la παθήματα τῆς ψυχῆς ale lui Aristotel:[9] „Whatsoever the Mind perceives in it self, or is the immediate object of Perception, Thought, or Understanding, that I call *Idea*..."[10,*] Atâta vreme cât sunetele articulate nu sunt altceva decât semne ale ideilor individuale (*Signs of Internal Conceptions*), ele pot îndeplini doar într-un mod limitat o funcție de comunicare. Ele trebuie să fie organizate în așa fel, încât să reprezinte în același timp mai multe lucruri individuale, „as to comprehend several particular Things". Trebuie deci disociate trei nivele ale limbii:

– sunetele articulate („articulate sounds")
– semne pentru idei individuale („signs of internal conceptions")
– semne pentru idei generale („names... which are made to stand for general Ideas").[11]

5. *Cf. ibidem*, III, 9: „Of the Imperfection of Words".
6. *Cf. ibidem*, III, 10: „Of the Abuse of Words".
7. *Cf. ibidem*, III, 11: „Of the Remedies of the foregoing Imperfections and Abuses".
8. *Ibidem*, III, 2, 2.
9. *Cf. supra* 6.3.8.4.
10. *Essay*, II, 8.8.
* „Numesc «idee» orice percepe mintea în ea însăși sau ceea ce este obiect nemijlocit al percepției, gândirii sau intelectului...", în John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, ed. cit., vol. I, p. 111 (n. tr.).
11. *Essay*, III, 1, 1–3.

Semnele sunt, în primul rând, expresii pentru idei pozitive. Acolo unde pare să se întâmple exact contrariul, ca în cazul lat. *nihil* sau al engl. *ignorance*, semnele sunt de fapt expresii pentru lipsa ideilor pozitive.[12] Trecerea de la semnele pentru idei individuale la cele pentru idei generale se petrece din motive practice. Ar fi lipsit de sens și aproape imposibil să creăm și să ținem minte un nou cuvânt pentru fiecare situație particulară. Doar semnele pentru idei generale au o funcție socială. În cazul celor mai multe cuvinte s-a petrecut o evoluție de la individual la general: individ → specie (*species*, *sort*) → gen (*genus*). Leibniz a respins această teză, lucru asupra căruia ne vom întoarce în capitolul următor. Unele cuvinte, numele proprii, rămân, după Locke, la stadiul individual din evoluția lor.[13]

În *Dissertation on the Origin of languages*, apărută în 1767, Adam Smith a preluat și a aprofundat ideea că apelativele s-au dezvoltat din *nomina propria*. Această ipoteză, care își are originea, în definitiv, în filozofia lui Locke, a fost supusă unei critici zdrobitoare, valabilă și astăzi, de către filozoful și teologul italian Antonio Rosmini-Serbati (1798–1855).[14]

Locke își exemplifică opinia despre existența unui proces de abstractizare progresivă de la individual la general prin observarea dezvoltării limbajului la copil. De la „ideile" personale în cel mai înalt grad pe care copilul le primește despre câteva persoane din preajma sa rezultă, prin eliminarea progresivă a trăsăturilor particulare, un concept general precum „om":

> Wherein they make nothing new, but only leave out the complex *Idea* they had of *Peter* and *James*, *Mary* and *Jane*, that is peculiar to each, and retain only what is common to them all.[15,*]

Locke nu recunoaște existența unei intuiții pur lingvistice. Pentru el, „ideile" sunt prezente întotdeauna primele, și după aceea sunt forjate cuvintele. După cum vom vedea imediat, acest lucru este valabil și pentru „ideile mixte". Acest proces poate fi reprezentat prin următoarea schemă:

12. *Cf. ibidem*, III, 1, 4: „...they relate to positive Ideas, and signify their absence."

13. *Cf. ibidem* III, 3, 4 și urm.

14. [*Cf. Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1839), ca și Coseriu 1970a, 16. Critica lui Rosmini la teoria lui Smith este publicată în traducere în limba germană ca anexă la ediția *Disertației* lui Adam Smith îngrijită de Gunter Narr; *cf.* Smith 1767/1970, 61–104.]

15. *Essay*, III, 3, 7.

* „...în care ei nu pun nimic nou, ci numai îndepărtează de ideea complexă despre Peter și James, Maria și Ioana ceea ce este particular fiecăruia și rețin numai ceea ce este comun tuturor", ed. cit., vol. II, p. 16 (n. tr.).

idee generală (what is common to them all)		cuvânt (general) (general name)
idei individuale (that which is peculiar to each)		cuvinte (individuale) (names... confined to ... individuals)

Locke nu explică felul în care, pornind de la o impresie particulară, din care nu se poate «compune» ideea de individ, ajungem totuși la această idee, după cum la fel de puțin explică și felul în care ajungem de la individ la specie (*species*) prin procesul de abstractizare. De asemenea, rămâne dator cu o explicație și pentru faptul că abstractizarea prin limbaj caracterizează nu doar domeniul experienței (ceea ce este general-empiric), ci și pe cel al posibilităților (ceea ce este universal-conceptual). Locke observă, de fapt, foarte bine starea de lucruri. În legătură cu felul în care tratează numele pentru „substanțe" (*cf. infra*), Locke aduce în discuție numele Soarelui și îl interpretează în mod corect nu ca nume propriu, ci ca nume pentru o specie, ca pe un apelativ:

> ...for though there be but one Sun existing in the World, yet the *Idea* of it being abstracted, so that more Substances [...] might each agree in it; it is as much a Sort, as if there were as many Suns, as there are Stars.[16,*]

După Locke, între sunet și „idee" nu există o legătură de ordin natural, ci una arbitrară. Legătura dintre sunetele articulate și „idei" constă „not by any natural connexion [...]; but by a voluntary Imposition, whereby such a Word is made arbitrarily the Mark of such an Idea."[17] Semnele reprezintă deci exclusiv ideile particulare („for nothing but the Ideas in the Mind of him that uses them").[18] Astfel, cuvântul *aur* reprezintă ceea ce individul cunoaște despre aur. În cazul unuia, este culoarea strălucitoare, în cazul altuia, se adaugă greutatea specifică, maleabilitatea și plasticitatea.[19] Locke observă critic faptul că fiecare vorbitor pornește de la premisa că ascultătorul înțelege cuvântul folosit de el

16. *Essay*, III, 6, 1.

* „Căci deși nu există decât un soare pe lume, totuși deoarece ideea despre el este abstractizată astfel încât mai multe substanțe ar putea să se acorde cu ea [...], este însă o specie ca și când ar exista tot atâția sori câte stele sunt", ed. cit., p. 44 (n. tr.).

17. *Essay*, III, 2, 1.
18. *Ibidem*, III, 2, 2.
19. *Ibidem*, 2, 4.

exact în același sens în care el însuși îl folosește. De aceea nu avem niciodată o siguranță deplină, dar, dacă celălalt acceptă felul în care folosim cuvântul respectiv, ne declarăm mulțumiți. Locke este foarte preocupat să arate că speciile ca atare nu există. Desigur că vorbitorii nu au nici un moment impresia că vorbesc despre propriile reprezentări asupra lucrurilor; ei cred că vorbesc direct despre lucruri, „therefore they often suppose their Words to stand also for the reality of Things"[20].

Ceea ce Locke, ca un «filozof» autentic, prezintă aici drept autoiluzionare a vorbitorului reprezintă de fapt o trăsătură constitutivă a limbii. Critica pe care filozoful englez o aduce limbajului își pierde din vedere obiectul, ca și cea a Sfântului Augustin.[21] El nu vede că cuvântul reprezintă întotdeauna lucrul avut în vedere. Desigur că folosim cuvintele împreună cu cunoașterea pe care o avem despre lucruri, dar avem în gând lucrurile însele, și nu cunoștințele limitate pe care le avem despre ele.

În cazul „substanțelor" (aproximativ: „lucruri individuale existente autonom"), *nominal essence* (esența nominală, adică semnificația dată în limbă) și *real essence* (structura reală) nu se suprapun:

> *First, Essence* may be taken for the very being of any thing, whereby it is, what it is. [...] The Word *Essence* has almost lost its primary signification; and instead of the real Constitution of things, has been almost wholly aplied to the artificial Constitution of *Genus* and *Species*.[22,*]

În toate țările, cuvintele au apărut cu mult înainte de cristalizarea științelor. Avem deci mereu de a face în primul rând cu *nominal essences*; rolul științei este acela de a determina configurația reală a lucrurilor, în măsura în care așa ceva este posibil. În acest context, Locke identifică în mod clar semnificația (*nominal essence*) cu cunoașterea individuală pe care vorbitorul o are despre obiectul avut în vedere, așa cum am văzut în cazul cuvântului *aur* – un exemplu pe care filozoful englez îl invocă mereu.[23] În alt loc, el scrie totuși explicit

20. *Ibidem* III, 2, 5.

21. *Cf. supra* 8.2.3.

22. *Essay*, III, 3, 15. *Cf.*, de asemenea, Lowe 1995, 78–83.

* „Întâi. Esența poate fi luată ca fiind existența oricărui lucru prin care el este ceea ce este. [...] Cuvântul «esență» aproape că a pierdut prima sa semnificație și în loc să fie aplicat alcătuirii reale a lucrurilor, a fost aproape totdeauna aplicat alcătuirii superficiale a lui *genus* și *species*", ed. cit., p. 22 (n. tr.).

23. *Essay*, 6, 25, și *ibidem*, 19. [Hilary Putnam, întemeietoarea așa-numitei „semantici a stereotipurilor", preia exemplul lui Locke cu aurul și elaborează în legătură cu acesta teza „diviziunii muncii în limbă": Vorbitorul obișnuit ar avea doar reprezentări

că numele exprimă doar delimitarea unei specii de alta, că „ideile abstracte" aflate în legătură cu cuvintele arată unde se termină o specie – concept pur lingvistic – și unde începe următoarea:

> The measure and boundary of each Sort, or *Species*, whereby it is constituted that particular Sort, and distinguished from others, is that we call its *Essence*, which *is* nothing but that abstract Idea *to which the Name is annexed*...[24,*]

Locke pare să nu fi observat că aceste două ipoteze asupra semnificației nu pot fi aduse la un numitor comun. În realitate, limbajul este un principiu clasificator. Cuvântul este, după cum zicea Platon, un διακριτικὸν τῆς οὐσίας, o „delimitare a esenței".[25] Astfel, conținutul cuvântului nu poate fi ceea ce unul sau altul cunosc despre obiectul pe care cuvântul în cauză îl desemnează. Orice cercetare serioasă asupra limbajului trebuie să țină cont de această funcție „diacritică" pe care limbajul o are în raport cu realitatea extralingvistică. Asta a vrut și Saussure să spună prin afirmația că în limbă există doar diferențe, fără elemente pozitive:

> ...*dans la langue il n'y a que des différences*. Bien plus: une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit; mais dans la langue il n'y a que des différences *sans termes positifs*.[26]

> „...în limbă nu există decât diferențe. Mai mult încă: o diferență presupune, în general, niște termeni pozitivi între care ea se stabilește; dar în limbă nu există decât diferențe fără termeni pozitivi."[**]

Întrucât, așa cum spune Locke, numele semnifică ideile „mele", actul denumirii este liber în sine. El sesizează însă clar faptul că limitele acestei libertăți sunt trasate de uzul comun al cuvintelor și de tradiția colectivă legată de acesta:

stereotipe a ceea ce este aurul, iar cunoașterea „adevăratei constituții" a aurului ar lăsa-o pe seama experților. „Semnificația" este pentru Putnam extensiunea intersubiectivă obligatorie, ea nu „există în capul oamenilor". *Cf.* Putnam 1975, 90.]

24. *Essay*, III, 6, 2; *cf.* și III, 6, 5: „...our abstract Ideas, which have names annexed to them, are the Boundaries of Species..."

* „Măsura și limita fiecărui fel sau fiecărei specii din care este alcătuit acel fel particular și prin care se deosebește de celelalte, este ceea ce numim noi «esența» sa, care nu este alteva decât ideea abstractă la care este alipită denumirea...", ed. cit., p. 44 (n. tr.).

25. *Cf. supra* 5.4.3.

26. Saussure 1916/1971, 166.

** Versiunea românească în Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*. Publicat de Charles Bally și Albert Sechechaye în colaborare cu Albert Riedlinger. Ediție critică de Tullio de Mauro, traducere și cuvânt înainte de Irina Izverva Tarabac, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 133 (n. tr.).

And every Man has so inviolable a Liberty, to make Words stand for what *Ideas* he pleases, that no one hath the Power to make others have the same *Ideas* in their Minds, that he has, when they use the same Words, that he does. And therefore the great *Augustus* himself [...] acknowledged, he could not make a new Latin Word: which was as much as to say, that he could not arbitrarily appoint, what *Idea* any Sound should be a Sign of, in the Mouths and common Language of his Subjects.[27,*]

12.2. Concepția lui Locke despre semantica lexicală

Dacă facem abstracție de unele implicații gnoseologice și teoretico-lingvistice problematice, ideile lui Locke despre „cuvinte" se dovedesc originale și fructuoase. În măsura în care el interpretează semnificațiile cuvintelor drept structuri formate din trăsături distinctive, Locke poate fi considerat precursorul semanticii structurale moderne. Într-o anumită privință, el duce mai departe teoria despre *modi significandi*; și la el este vorba de triada *obiect–concept–cuvânt*. Elementele comune se opresc însă în acest punct, căci Locke contestă existența unei corespondențe directe între obiecte și semnificații și ajunge la o analiză autonomă a conținuturilor lingvistice (*ideas*, *conceptions*, uneori și *notions*[28]). În afară de „particule", pe care le discută separat, Locke distinge trei tipuri de „nume" (dă exemple doar de substantive și adjective, însă explicațiile sale pot fi aplicate și la verbe și adverbe):

a) Nume pentru „idei simple" (*simple ideas*): acestea sunt date în mod direct prin experiență, nu pot fi analizate și, de aceea, nici definite. Procedee precum analiza și definirea presupun că „ideea" în discuție este compusă din elemente simple. Ca exemple de „idei simple" Locke indică, între altele: *motion* „mișcare", *light*, *red*, *yellow*.[29]
b) Nume pentru „moduri mixte" (*mixed modes*): este vorba de combinații de idei care iau naștere în mintea omenească, fără ca realitatea extralingvistică să fi impus o necesitate de a denumi. Acestea apar cu scopul precis de a satisface anumite necesități de expresie și de aceea sunt, de

27. *Essay*, III, 2, 8.

* „Fiecare om are puterea inviolabilă de a face ca cuvintele să reprezinte orice idee vrea, dar nici un om nu are puterea să facă pe alți oameni să aibă în mintea lor aceleași idei ca ale lui atunci când ei se folosesc de aceleași cuvinte. Și de aceea însuși marele August [...] recunoștea că el nu poate crea un nou cuvânt latin. Ceea ce înseamnă că el nu putea hotărî în chip arbitrar ce anume idee urma să fie semnificată de un anumit sunet în gura și în limba vorbită de către propriii lui supuși", ed. cit., p. 13 (n. tr.).

28. *Cf. ibidem* II, 22, 2.

29. *Essay*, III, 4.

fapt, noțiuni (*notions*). Pot apărea prin definiții, fără ca realitatea extralingvistică să prevadă în mod obligatoriu chiar aceste combinații. Odată ce numele există, atunci combinația de idei de care este legat pare cât se poate de plauzibilă; în acest caz, lucrul avut în vedere «există». În cazul *modurilor mixte*, numele este un fel de nod care leagă împreună un mănunchi de idei.[30] Ca exemple, Locke indică, printre altele: *adultery* „adulter“, *incest* „incest“, *parricide* „paricid“,[31] *justice* „dreptate“, *gratitude* „recunoștință“. În acest domeniu al „modurilor mixte“, diferențele semantice dintre limbi sunt surprinzătoare; mereu dăm peste cuvinte pentru care nu există corespondent în alte limbi.[32]

c) Nume pentru „substanțe“ (*substances*): este vorba despre «lucruri reale», de *continuum*-uri spațio-temporale aparținând realității extralingvistice. Ca și în cazul modurilor mixte (*mixted modes*), astfel de cuvinte corespund unor idei complexe, cu diferența că în aceste cazuri realitatea extralingvistică premerge combinațiilor respective. Exemple de „substanțe“: *gold* „aur“, *iron* „fier“, *man* „om“, *sheep* „oaie“, *horse* „cal“, *lion* „leu“, *rose* „trandafir“.[33]

În discutarea acestor diferite tipuri de nume, Locke se oprește mai ales asupra a trei probleme:

– *mai întâi*, asupra modului de a fi al obiectelor și stărilor de lucruri reprezentate prin „idei“;
– *apoi*, asupra raportului dintre *nominal essence* („semnificația dată în limbă“) și *real essence* („configurația reală“);
– *în sfârșit*, asupra posibilității de a defini diversele tipuri de idei.

În ceea ce privește *prima* problemă, Locke vrea să arate că numele reprezintă „moduri complexe“ și genuri și specii de situații care nu «există în realitate». În cazul „modurilor complexe“, acest lucru este aproape de la sine înțeles: Este vorba de combinații care nu sunt realizate la întâmplare (*at random*[34]), ci după criterii mai degrabă practice, adesea neținându-se cont de principiul analogiei: *parricide* „paricid“ se referă doar la predecesori de sex masculin, *incest* „incest“, dimpotrivă, la membri de sex feminin ai familiei (din perspectiva bărbatului), din generația precedentă, din generația următoare sau din aceeași generație. Astfel se explică faptul că în acest domeniu există mari diferențe între limbi.

30. *Ibidem*, III, 5, 10: „...the knot, that ties them fast together.“

31. Nu există un cuvânt special care să denumească uciderea fiului sau a vecinului, evident din cauză că aceasta nu reprezintă o crimă la fel de odioasă ca uciderea tatălui.

32. *Essay*, III, 5; *cf.* și *infra* 12.3.

33. *Ibidem*, III, 6.

34. *Ibidem*, III, 5, 7.

Asupra acestei idei vom reveni imediat. În cazul „substanțelor“, delimitările sunt mai puțin arbitrare, întrucât în acest caz „ideile“ trebuie să existe și în realitate sub formă de trăsături care intră în aceeași combinație:

> No body joins the Voice of a Sheep, with the Shape of a Horse; nor the Colour of Lead, with the Weight and Fixedness of Gold, to be the complex *Ideas* of any real substances...[35,*]

Însă și aici ar fi posibile, dintr-o anumită perspectivă, delimitări arbitrare. Diferențieri care să corespundă unei analogii stricte nu se întâlnesc mereu nici în cazul speciilor. O distincție precum cea dintre *apă* și *gheață* nu se face în cazul substanței *aur*, ci vorbim despre aur solid și aur topit. Invers, un englez născut în Jamaica, confruntat cu fenomenul înghețării apei pentru prima dată într-o călătorie în insulele britanice, ar vorbi nu despre „gheață“, ci despre „apă întărită“ (*harden'd Water*).[36] O specie nu este altceva decât o idee abstractă pentru care există un nume. Englezii fac distincție între un ceas care bate ora exactă, *clock*, și unul pe care se poate doar citi momentul zilei, *watch*. Acolo unde aceste două nume diferite nu există, nu se poate face nici o diferență între speciile corespunzătoare.[37]

În ceea ce privește *a doua* problemă, se poate spune că *nominal essence* și *real essence* coincid doar în cazul ideilor simple (*simple ideas*): „*The Names of simple* Ideas *and Modes*, signify *always the real*, as well as the nominal essence of their Species.“[38] În cazul modurilor mixte însă, combinația ca atare nu corespunde „configurației reale“, dar corespunde totuși componentelor individuale:

> To understand this aright, we must consider *wherein this making of these complex* Ideas consists; and that is not in the making any new *Idea*, but putting together those which the Mind had before.[39,**]

35. *Ibidem*, III, 6, 28.

* „Nimeni nu împreunează vocea unei oi cu forma unui cal, nici culoarea plumbului cu greutatea și stabilitatea aurului, pentru a întocmi ideea complexă a vreunei substanțe reale...“, ed. cit., p. 6 (n. tr.).

36. *Essay*, 6, 12.

37. *Ibidem*, III, 6, 39.

38. *Ibidem*, III, 4, 3.

39. *Ibidem*, 5, 4.

** „Ca să înțelegem aceasta în mod just, trebuie să examinăm în ce constă elaborarea acestor idei complexe, căci aceasta nu înseamnă crearea de idei noi, ci împreunarea ideilor pe care mintea le avea mai înainte“, ed. cit., p. 35 (n. tr.).

Numele pentru „moduri complexe“ indică ceea ce în limbaj colocvial numim „noțiuni abstracte“: „libertate“, „dreptate“, „recunoștință“ etc. Aceste cuvinte sunt complete doar în „funcția lor obiectivă“, adică atunci când servesc la fixarea în propria memorie a „ideilor complexe“ ale celui care le-a modelat. Dar, când creatorul lor folosește numele corespunzătoare pentru a le transmite aceste idei și celorlalți, se strecoară aproape inevitabil neclarități și abateri.[40] În cazul „substanțelor“ nu există un acord între esența aflată în relație cu numele (*nominal essence*, „semnificație“) și „configurația reală“ a unui obiect (*real essence*). Indivizii sunt grupați în specii în virtutea esenței nominale (*nominal essence*), adică prin faptul că sunt numiți cu un apelativ. Aceste specii nu există în mod real; există în realitate copacul individual, însă nu și specia „tei“. Ceea ce exprimă numele corespunde cu ceea ce credem noi că știm despre specia respectivă, nu cu „configurația reală“ a acesteia. Atunci când vorbitorii folosesc „nume de substanțe“, ei includ aici o serie de trăsături, care nu sunt neapărat cele distinctive[41].

În privința celei de-*a treia* probleme, „ideile simple“ nu pot fi definite tocmai din motivele enunțate mai sus. Numele generale pentru idei simple nu reprezintă o abstracțiune în sensul obișnuit al termenului. Combinarea de categorii cuprinzătoare (*roșu*, *albastru*, *galben* sunt culori) reușește datorită unei perspective exterioare, nu pe calea suprimării treptate a trăsăturilor.[42] „Modurile complexe“ sunt ușor de definit; pentru aceasta, trebuie doar să le reconstruim «croiala». Din contră, „numele de substanțe“ nu pot fi deloc definite. Locke regretă lipsa criteriilor după care să decidă în privința valorii intersubiective care dintre mărcile acesteia trebuie considerate „esențiale“.[43]

12.2.1. Critica [ideilor lui Locke]

Multe dintre ideile lui Locke sunt ușor de combătut. Dacă se îndoiește de existența speciilor (*species*), el poate să facă acest lucru numai în măsura în care, în mod tacit, acceptă de fapt ceea ce vrea să nege. Locke lasă de înțeles că distincții ca acelea dintre *water* și *ice* sau dintre *watch* și *clock* sunt proiectate dinspre cuvinte spre realitate. Astfel, el acceptă în mod indirect că «dincolo de limbă» ar putea exista totuși specii «reale», instrumente de măsurare a timpului sau combinația dintre hidrogen și oxigen în formula H_2O, indiferent de

40. *Cf. Essay*, III, 9, 2 și urm.
41. *Cf. ibidem*, III, 6 in *toto*.
42. *Cf. infra* 12.3.
43. *Cf. Essay*, III, 6, 4 și urm.

starea de agregare a acesteia. Atunci când Locke urmărește să arate că „speciile“ sunt artefacte ale limbii, el speculează pe ascuns asupra ideii că există de fapt un fel de specii «reale», iar atunci când ne asigură că realitatea «de dincolo de limbă» arată cu totul altfel decât cea pe care ne-o oglindește limba, este silit să se sprijine tot pe limbă.

Nu este tocmai corectă nici ideea că *nominal essence* și *real essence* se confundă în cazul „ideilor simple“ și în cazul componentelor „modurilor complexe“. Justificarea obiectivă internă a culorii roșu este «dată» în cuvântul *roșu* tot atât de puțin ca și «configurația reală» a unui anumit metal nobil în cuvântul *aur*. Iar cunoașterea triunghiului și a caracteristicilor acestuia nu coincide nici ea cu semnificația în limbă (definiția) a cuvântului *triunghi*[44]. Diverșii vorbitori care folosesc acest cuvânt cunosc lucruri foarte diferite despre obiectul pe care cuvântul îl desemnează.

12.3. Cele mai importante rezultate din cercetările lui Locke asupra limbajului

În efortul său de a determina rolul limbajului în medierea între realitate și spiritul uman, ca și în stabilirea unei legături între membrii unei comunități umane, Locke ajunge la unele concluzii importante, uneori pe căi ocolite, întrucât aceste probleme nu corespund întotdeauna intereselor sale științifice.

Nimeni înaintea lui Locke nu a arătat cu atâta claritate și perseverență că cuvintele din diferite limbi se deosebesc între ele nu doar prin sonoritate, ci și prin semnificația lor. După părerea sa, acest lucru este valabil mai ales pentru „modurile mixte“. Prin faptul că anumite combinații de idei specifice unei limbi sunt construite cu un anume scop, iar elementul de coeziune îl reprezintă numele combinației respective, se explică „*how it comes to pass that there are in every Language many particular words, which cannot be rendred by any one single word of another*“[45,*]. În cartea a treia a *Eseului* său, Locke schițează chiar un fel de teză conform căreia semnificațiile din limbă depind de cultura în care se produc. Oricine dispune de oarecare cunoștințe de limbi străine știe,

44. [*Cf.*, între altele, și *Essay*, IV, 7, 9. Acolo este vorba și despre dificultățile logice pe care le implică ideea unui triunghi «fără trăsături deosebite».]

45. *Essay*, II, 22, 6; cu caractere cursive în text.

* „De ce într-o limbă se află cuvinte care nu au corespondent în alta“, ed. cit., vol. I, p. 270 (n. tr.).

spune Locke, că există în fiecare limbă multe cuvinte care nu au echivalent (*answer*) în alta. De aici se vede limpede, crede el,

> that those of one Country, by their customs and manner of Life, have found occasion to make several complex *Ideas*, and give names to them, which others never collected into specifick *Ideas*.[46,*]

În ciuda punctelor slabe ale argumentării sale, despre care am vorbit mai sus, distingerea a trei tipuri de semnificații lexematice este deosebit de originală și a constituit un impuls decisiv pentru studii ulterioare din domeniul semanticii lexicale. Locke diferențiază între:

- semnificații elementare, așa-numitele „idei simple";
- semnificații construite în scopuri practice, numite „moduri mixte";
- semnificații obiective (chiar dacă nu universale), numele „substanțelor" organizate în genuri și specii.

Ne putem îndoi de faptul că exemplele de *simple ideas* ale lui Locke sunt toate cele potrivite, că nu apar uneori și paralogisme: ceva este simplu pentru că nu poate fi definit și nu poate fi definit pentru că este simplu. Este însă sigur că astfel de lexeme există. Se întâmplă deci ca lexemul să coincidă cu o trăsătură distinctivă. În aceste cazuri, conceptele genurilor nu pot fi construite prin eliminarea de trăsături – așa-numitele *differentiae specificae*. Ce ar fi *culoarea* roșu fără trăsătura „roșu"? La conceptul generic „culoare" se ajunge dintr-o perspectivă exterioară; el nu cuprinde – ca „arbore" *vs* „mesteacăn", „tei", „brad" – tot ceea ce este comun speciilor, ci se referă la o anumită categorie de percepții. Același lucru este valabil, comparativ, pentru cuvinte precum *rece*, *cald*, *fierbinte*. Elementul variabil „temperatură", ale cărui valori pot fi distinse prin semnificațiile exprimate de cuvintele amintite, nu este un „gen proxim" în sensul obișnuit al cuvântului; el este dedus nu din conținutul ca atare al lexemelor, ci din gradația pe care o exprimă acestea.

Prin ale sale *mixed modes*, Locke a identificat semnificații în care obiectele și stările de lucruri desemnate sunt conținute în manieră obiectivă, rațional necesară. Astfel, aceste semnificații pot fi clar analizate și definite. Acest lucru este valabil, de exemplu, pentru denumirile legăturilor de rudenie. Cuvinte ca *părinte* sau *frate* pot, din perspectivă subiectivă, să conțină mai mult decât relațiile precise pe care le desemnează (*cf.* adjectivele corespunzătoare *părintesc*

46. *Essay*, III, 5, 8.

* „...că oamenii dintr-o țară, prin obiceiurile și felul lor de viață, au avut prilejul să facă diferite idei complexe și să le dea nume pe care alți oameni din altă țară nu le-au strâns niciodată în idei specifice", ed. cit., vol. II, p. 38 (n. tr.).

și *fratern*), dar în mod obiectiv ele nu conțin asemenea trăsături. Nu există o clasă de trăsături date obiectiv care să constituie noțiunea „frate".

La Locke, numele de substanțe (*names of substances*) dispun de semnificații care corespund unei selecții (non-necesară din punct de vedere rațional) de trăsături obiective. Obiectele sau stările de lucruri desemnate conțin mai multe trăsături decât semnificațiile asociate lor. Din această cauză, o separare între caracteristicile semnificațiilor date în limbă și proprietățile obiectelor reale, pe care credem că le cunoaștem, este foarte greu de făcut. În fața unor semnificații precum „om", „cal", „aur", trebuie să ne întrebăm care sunt, în cazurile date, trăsăturile esențiale care definesc „faptul-de-a-fi-om", „faptul-de-a-fi-cal", „faptul-de-a-fi-aur".

În sfârșit, Locke constată că oamenii consideră „specie" categoria pentru care în limbă există un cuvânt; dacă din limbă lipsește cuvântul „gheață", atunci apa înghețată nu este percepută ca o specie autonomă de „substanță", ci doar ca o modalitate de existență a „apei". Configurarea prin limbă a lumii condiționează deci configurația «lumii în sine». Această idee răzbate și mai târziu sub diverse forme; adesea, ca la Locke, sub forma unui paralogism: Cine vrea să arate că limba reorganizează lumea aflată «dincolo de ea» ar trebui să nu se sprijine în această demonstrație pe exemple din limbă.

12.4. Sistemul științelor la Locke

În ultimul capitol din cea de-a patra carte a *Eseului*, Locke distinge trei domenii a ceea ce este dat în mod obiectiv, domenii care pot fi discutate ca obiecte a trei discipline filozofico-științifice. Limba se înscrie în această clasificare ca o parte importantă din cel de-al treilea domeniu:

– domeniul „lucrurilor" ca atare (*things*), căruia îi corespunde φυσική, filozofia naturii (*natural Philosophy*);
– domeniul comportamentului uman, a ceea ce omul trebuie să facă sau să nu facă, căruia îi corespunde πρακτική „the Skill of Right applying our own Powers and Actions, for the Attainment of Things good and useful". Etica este doar o parte a acestui domeniu;
– domeniul cunoașterii umane, problema felului în care cunoașterea poate fi obținută și transmisă celorlalți, căruia îi corespunde σημειωτική, știința semnelor (*doctrine of signs*). Logica constituie o parte a acestui domeniu.[47]

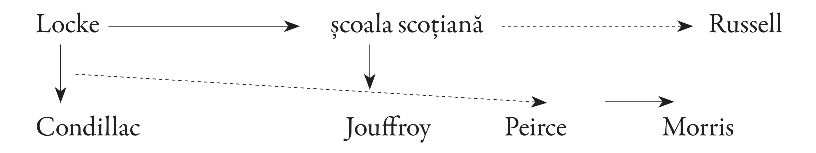
47. *Essay*, IV, 21.

12.5. Importanța lui Locke pentru dezvoltarea ulterioară a filozofiei limbajului

În anul 1700, Pierre Coste a publicat traducerea în limba franceză a textului lui Locke, *Essay concerning Human Understanding*. Astfel, ideile filozofului englez s-au răspândit în Franța și de aici în toată Europa; în acea vreme, învățații nu prea citeau în limba engleză. Și Leibniz a folosit traducerea lui Coste; probabil citise și versiunea prescurtată a *Eseului*, publicată în 1688, în colecția *Bibliothèque universelle*, de către Jean Le Clerc. Filozoful francez Etienne Bonnot de Condillac (1715–1780) arată, în *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), că Locke a fost primul care a scris despre cuvinte „ca un adevărat filozof".[48] Ideile lui Locke au fost continuate în Marea Britanie parțial mai întâi în *Dissertation on the Origin of Languages* de Adam Smith, despre care am amintit mai sus, și mai târziu de către reprezentanții așa-numitei „școli scoțiene", mai ales de Dugald Stewart.[49] Direcția inițiată de Locke a fost urmată mai târziu și de Bertrand Russell. *Essay concerning Human Understanding* a fost una dintre cele mai de succes cărți de filozofie din Marea Britanie, fiind retipărită constant până în 1830.

În Franța, mai ales Théodore Jouffroy s-a lăsat influențat de Locke prin intermediul școlii scoțiene. Filozoful american Charles Sa(u)nders Peirce (1839–1914) a preluat și a reorganizat ideile lui Locke într-o manieră foarte originală.[50] Prin intermediul lui Peirce, filozofia lui Locke a fost preluată și de Charles W. Morris (1901–1970) și, într-o versiune behavioristă prescurtată, fructificată sub forma unei noi ramuri a lingvisticii moderne, așa-numita pragmatică lingvistică.[51]

În schema următoare, influențele directe sunt reprezentate prin linii pline, iar cele indirecte, prin linii punctate:



48. La sfârșitul introducerii/prefeței; *cf.* Coseriu 1967, 95.

49. *Cf. Elements of the Philosophy of the Mind* (1792); *Outlines of the Moral Philosophy* (1793).

50. *The Collected Papers of Charles Saunders Peirce* (1966). Peirce, unul dintre fondatorii semioticii moderne, scrie încă *semeiotic*, pornind de la etimonul grecesc.

51. *Signs, Language, and Behavior* (1946).

12.6. Indicații bibliografice

Orice istorie a filozofiei cuprinde informații despre Locke și oferă bogate indicații bibliografice. Acest lucru este valabil și pentru prefața la ediția *Eseului* pe care am folosit-o aici, îngrijită de Peter H. Nidditch (= Locke 1690/1975). Monografiile lui Specht (1989) și Thiel (1990) sunt potrivite mai ales pentru cititorii fără vaste cunoștințe de filozofie. Cartea lui E.J. Lowe *Guidebook* la *Eseul* lui Locke a fost gândită ca un auxiliar pentru lectura textului original; unele lucruri sunt prezentate puțin unilateral, din perspectiva filozofiei moderne a limbajului din spațiul anglo-saxon (= Lowe 1995). Scurta prezentare a lui Brandt/Klemme (1996) se concentrează exclusiv asupra filozofiei limbajului la Locke.

13
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*

După cum indică și titlul, nu vom discuta în acest capitol despre întreaga activitate a lui Leibniz, nici măcar despre toate ideile sale de cercetător, teoretician și filozof al limbajului. Contribuția sa la proiectul limbii universale a fost deja prezentată mai sus, în capitolul 11. Numeroasele sale lucrări mai mici despre cercetarea și cultivarea limbii, ca și ideile de teorie a semnelor vor fi avute în vedere numai în măsura în care au jucat un rol în polemica dintre Leibniz și Locke. De altfel, toate au fost deja discutate amănunțit de alți autori.[1] Ne va interesa aici doar răspunsul dat de Leibniz la *Eseul* lui Locke. Înainte de aceasta, se cuvine să prezentăm cele mai importante date ale vieții lui Leibniz, „ultimul spirit universal", care, deși născut în perioada barocă, este considerat întemeietorul Iluminismului german.

Leibniz s-a născut în 1646 la Leipzig, ca vlăstar al unei familii de intelectuali. Modalitatea de ortografiere a numelui său de familie a cunoscut fluctuații; membrii ramurii nobile a familiei își scriau numele Leubnitz sau Leibnütz; el însuși începe să folosească regulat forma care ne-a fost transmisă abia din 1671. După perioada de studii la Leipzig, Jena și în orășelul franconian Altdorf i s-a oferit o carieră universitară, pe care a refuzat-o. După o scurtă ședere la Frankfurt am Main, a acceptat un post de jurist pe lângă arhiepiscopatul Mainz. Deși a rămas toată viața credincios confesiunii sale protestante, nu a avut nici o ezitare să intervină în favoarea intereselor catolice. De la Mainz a călătorit la Paris, cu o misiune politică. Alte călătorii l-au purtat în Anglia și în Olanda, unde a găsit prilejul să stea de vorbă cu Spinoza. În 1676 a fost chemat la Hanovra, ca bibliotecar și consilier. Aici își va petrece – cu numeroase întreruperi – tot restul vieții, adică patruzeci de ani. Din 1685, funcția sa oficială la curtea de la Hanovra a fost cea de istoriograf al casei princiare a Welfilor.

1. *Cf.*, printre alții, Dascal 1978; von der Schulenburg 1973; Dutz 1983; Poser 1996, 156 și urm.

În ciuda numeroaselor călătorii pe care le-a întreprins pentru a-și îndeplini sarcina, nu a ajuns să termine de redactat această istorie. Grație bunei relații cu fiica familiei domnitoare a Hanovrei, prințesa Sophie Charlotte, i s-au deschis perspective de acțiune la curtea brandenburgică din Berlin. În 1700, eforturile sale înverșunate în vederea fondării unei Academii de Științe – prima dintr-un stat german – cunosc un succes destul de precar. Deja de mult timp membru în Royal Society și ales de curând membru extern în Académie des Sciences din Paris, Leibniz a fost numit primul președinte al noii Sozietät der Wissenschaften din Berlin, instituție care va căpăta însă o importanță reală abia mult mai târziu, sub Friedrich cel Mare.

Leibniz făcea tot timpul «naveta» între Hanovra și Berlin, spre supărarea patronului său, principele de Hanovra, care, în ciuda acestui fapt, nu l-a concediat. În ultimii săi ani din viață a zăbovit, de asemenea, o lungă perioadă de timp la Viena, unde a preluat diverse misiuni la curtea imperială. A murit în 1716 la Hanovra, după o scurtă perioadă de boală.

Doar câteva dintre numeroasele scrieri ale lui Leibniz au fost publicate în timpul vieții sale. Din motive politice, întreaga operă i-a fost confiscată imediat după moarte și acest fapt a făcut ca ea să se păstreze integral. Totuși, o ediție completă a scrierilor lui Leibniz nu a fost realizată nici până astăzi. Reputația lui s-a întemeiat mai ales pe corespondența sa erudită, cu un volum greu de imaginat în zilele noastre. S-au păstrat în jur de douăzeci de mii de scrisori trimise sau primite de el. La fel ca Pascal, Descartes sau Locke înaintea lui, Leibniz a contribuit la dezvoltarea majorității disciplinelor științifice din vremea sa. În domeniul matematicii a fost rivalul lui Newton; polemica asupra priorității în dezvoltarea calculului infinitezimal (calcul diferențial) a fost soluționată în favoarea lui Newton. Conform devizei *theoria cum praxi*, Leibniz a avut mereu în vedere aplicațiile tehnice ale ideilor sale. Încercarea sa de a drena o mină în Munții Harz cu ajutorul unor roți eoliene a eșuat, la fel ca și planurile foarte avansate de construire a unei mașini de calcul.

De un public mai larg Leibniz este cunoscut în primul rând ca inițiator al teoriei „armoniei prestabilite“, unde „monadele lipsite de ferestre“ joacă un rol care nici pentru filozofii de profesie nu este ușor de explicat. Însă pentru prezentarea polemicii dintre Leibniz și Locke discutarea „monadologiei“ sale nu este neapărat necesară. Același lucru este valabil și pentru la fel de vestita *Teodicee* publicată la Amsterdam în 1710. În romanul *Candide*, Voltaire a ridiculizat cu ingeniozitate ideea de „cea mai bună dintre lumile posibile“, pe care filozoful german o dezvoltase în cartea amintită. Că această idee s-a ivit nu dintr-un naiv

optimism religios, ci strict din necesități conceptuale, Voltaire nu a vrut să mai recunoască; recunoașterea acestui fapt i-ar fi stricat poanta.

Cele mai importante scrieri Leibniz și le-a conceput în latină sau în franceză. În ciuda acestui fapt, el a susținut cu energie că germana este aptă de a fi considerată o limbă a științei, așa cum arată, nu în ultimul rând, scrierea sa *Unvorgreiffliche[n] Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache*.[2] Receptarea ideilor lui Leibniz a fost prejudiciată până în secolul al XIX-lea de faptul că filozofia sa a fost identificată cu cea vulgarizantă a discipolului său Christian Wolff, chestiune criticată chiar de Lessing, care scrie într-unul dintre textele sale postume:

> ...weil Wolf einige Leibnizens Ideen, manchmal ein wenig verkehrt, in sein System verwebt hat, das ganz gewiß nicht Leibnizens System gewesen wäre; so muß der Meister ewig seines Schülers wegen Strafe leiden.[3,*]

13.1. Controversa dintre Leibniz și Locke

În ultimul deceniu al secolului al XVII-lea, Leibniz a fost intens preocupat de studiul *Eseului* lui Locke, însă nu a reușit să intre cu filozoful englez într-un schimb epistolar de idei. Neputându-se realiza în mod direct, controversa a fost purtată în mod indirect, prin înlocuitori convenționali, în scrierea lui Leibniz *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Redactată în perioada 1703–1705, scrierea se prezintă sub forma unui dialog de tip «platonic», în care personajul Théophile susține ideile lui Leibniz, iar Philalète, pe cele ale lui Locke. Acestuia din urmă Leibniz i-a rezervat un rol ingrat, condamnându-l să expună textul ușor modificat al *Eseului* în traducerea lui Pierre Coste. După moartea lui Locke în 1704, Leibniz nu a mai vrut să-și publice lucrarea – partenerul său de polemică nu se mai putea apăra. *Nouveaux essais* a apărut abia în 1765, în ediția *Œuvres de feu M. de Leibniz* îngrijită de R.E. Raspe.[4]

Noile eseuri ale lui Leibniz respectă cu strictețe schema eseului lui Locke, cu excepția unor paragrafe eliminate. În cartea a doua este desfășurată o polemică

2. Concepută în 1697, publicată pentru prima dată în 1717.

3. G.E. Lessing: „Über eine zeitige Aufgabe", în *Werke*, ediție îngrijită de H.G. Göpfert *et alii*, München, 1979, vol. VIII, 555.

* „...deoarece Wolf a împletit în sistemul lui unele idei leibniziene mai puțin răspândite, asta nu înseamnă că așa ar fi arătat sistemul lui Leibniz; astfel, magistrul trebuie să fie mereu penalizat din cauza discipolului" (n. tr.).

4. *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. De Leibniz*, Amsterdam și Göttingen, 1765.

de mare importanță pentru perioada respectivă, aceea dintre empirism și raționalism. Locke – care nu este un empirist radical, așa cum a fost prezentat mai târziu – afirmă acolo că spiritul primește „all the materials of Reason and Knowledge from Experience".[5,*] La care Théophile–Leibniz răspunde: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus."[6]

Cărții a treia din *Essay* îi corespunde *Livre III* din *Nouveaux essais*, intitulată – mai succint decât modelul său – *Des mots*. Leibniz este lingvist în mult mai mare măsură decât Locke; el cunoaște mai multe despre diversele limbi, despre istoria lor, despre înrudirile dintre ele și, de asemenea, despre principiile cercetării etimologice. Astfel, în *Nouveaux essais* întâlnim ample excursuri lingvistice care nu au corespondent în *Essay*.[7]

Leibniz dispune de o capacitate remarcabilă de a interpreta faptele de limbă dintr-o perspectivă pur lingvistică. Un exemplu în acest sens îl constituie interpretarea pe care o dă conjuncției *but* din limba engleză, pentru care Locke identificase diverse semnificații în funcție de contextele sintactice în care apare.[8] Cu această ocazie, Leibniz formulează un principiu care și-a păstrat valoarea metodologică până astăzi: Atunci când ne punem întrebarea dacă pentru o anumită formă lingvistică putem accepta sau nu o semnificație unitară, trebuie să verificăm dacă putem găsi o parafrază care să substituie forma respectivă în toate contextele. Acest lucru îl face el însuși în cazul exemplelor lui Locke:

– but to say no more;
– I saw but two planets;
– You pray, but it is not that God would bring you to the true religion;
– All animals have sense, but a dog is an animal.[9]

În toate exemplele de mai sus, *but* ar putea fi înlocuit prin *et non pas davantage* „și nu mai mult". Apoi, Théophile își copleșește partenerul de dialog cu

5. Locke, *Essay*, II, 1, 2.

* „...toate elementele rațiunii și ale cunoașterii [...] din experiență", ed. cit., vol. I, p. 81 (n. tr.).

6. „Nimic nu există în rațiune care să nu fi fost mai înainte în simțuri, cu excepția rațiunii înseși", *Nouveaux essais*, II, 1, 2.

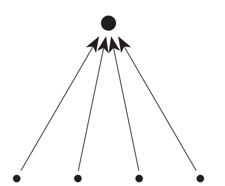
7. *Cf.*, de exemplu, III, 2, 1.

8. *Essay*, III, 7, 5.

9. [În ediția *Eseului* utilizată aici este dat încă un exemplu, care constituie urmarea celui de-al treilea: „(You pray, *but* it is not that God would bring you to the true religion), *but* that he would confirm you in your own." Această a doua propoziție, care probabil nu exista în ediția folosită de Leibniz a *Eseului*, lipsește din *Nouveaux essais*.]

cunoștințe suplimentare: particula germană *allein* ar putea în toate contextele să îl înlocuiască pe *but*; în schimb, franțuzescul *mais* nu este potrivit pentru al doilea context. Etimologia *magis* pentru *mais* este indicată corect.[10]

În mod implicit, Leibniz folosește aici un principiu care nu este recunoscut de mulți reprezentanți ai lingvisticii moderne. Într-o formulare modernă, acest principiu ar putea suna astfel: La baza diverselor semnificații actualizate în vorbire și condiționate de context se află o semnificație unitară la nivelul limbii. Adevărata misiune a lingvisticii este de a determina această semnificație unitară.



semnificație lingvistică unitară

tipuri de semnificații actualizate în vorbire

Cine inversează această misiune și vrea să considere drept bază semnificațiile actualizate în vorbire și condiționate de obiectele desemnate neglijează adevărata performanță a limbii și ajunge la un număr de „structuri de adâncime“ greu de evaluat.[11]

13.2. Limbaj, cunoaștere, «realitate» și știință la Locke și la Leibniz

Din dialogul dintre Philalète–Locke și Théophile–Leibniz, care atinge cele mai diverse probleme mai ales datorită numeroaselor excursuri ale celui din urmă, putem aduce în discuția noastră patru complexe tematice.

13.2.1. Abstracțiune și limbaj

După cum am văzut în capitolul precedent, Locke presupune că procesul de dezvoltare a semnificațiilor lingvistice merge de la individual la general. În acest punct, Leibniz îl contrazice cu hotărâre. Nu se poate ca semnificațiile

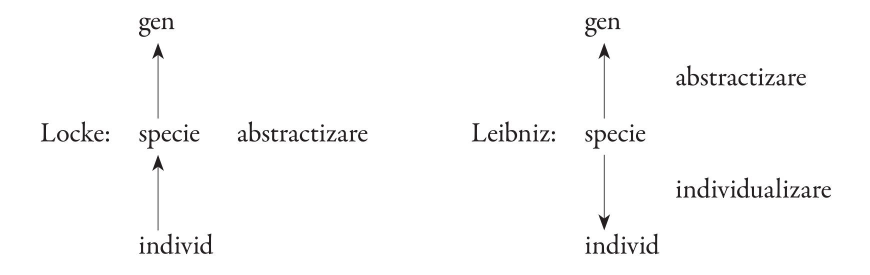
10. [În cazul ultimului exemplu, semnificația „nun aber“ este, cel puțin pentru fr. *mais*, învechită. În sens strict, regula de substituție dată mai sus poate fi folosită doar în interiorul uneia și aceleiași limbi; *but* ar trebui deci substituit printr-o parafrază în limba engleză. Argumentul lui Leibniz se sprijină pe limba franceză; totuși, în linii mari, analiza sa este acceptabilă.]

11. *Cf. supra*, analiza lui *mit*: 6.3.8.2.

generale să apară pentru prima dată într-o limbă într-un stadiu avansat al dezvoltării acesteia, căci fără ele limbile pur și simplu nu ar fi posibile. Dezvoltarea istorică nu se desfășoară deci dinspre numele propriu către apelativ, ci invers: La origine, *Brutus* înseamnă „cel prost"; *Caesar* – „cel venit pe lume printr-o tăietură"[12]; *Brenner*, trecătoarea dintre Italia și Germania, a fost la origine *brennus* „înălțime" ș.a.m.d.[13]. Împotriva curentului principal de gândire din filozofia limbajului în spațiul anglo-saxon, James Harris susține în cartea sa, *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*, aceeași teză: Cuvintele reprezintă în primul rând simboluri ale ideilor generale și abia în al doilea rând indică reprezentări individuale.[14]

Leibniz nu neagă la modul general faptul că procesul de abstractizare s-ar oglindi în limbaj. El acceptă ideea că genurile (*genera*) sunt obținute din specii prin abstractizare, însă neagă că acest lucru ar fi posibil și în cazul indivizilor. Nu putem ajunge la o cunoaștere completă a individului. *Individuum est ineffabile*; caracteristicile sale de conținut sunt nenumărate și din această cauză o noțiune individuală nu poate fi nici cunoscută în mod direct, nici comunicată [altcuiva]. În această sferă, procesul spiritual se desfășoară în direcție inversă: de la general la individual, prin procesul de individualizare pe baza unui *principium individuationis*.[15]

Suntem îndreptățiți să presupunem că Leibniz plasează intuiția lingvistică nemijlocită a universalului la nivelul speciei. Atât la nivelul «superior», al genurilor, cât și la nivelul «inferior», al indivizilor, se ajunge prin operațiuni complementare ale spiritului care pornesc, ambele, de la nivelul «de mijloc». Cele două ipoteze, a lui Locke și a lui Leibniz, pot fi confruntate schematic în felul următor:



12. *Cf.* „Kaiserschnitt" [= „operație cezariană"].
13. *Nouveaux essais*, III, 3, 5.
14. Harris 1786/1996, Book the Third, chapter IV; *cf. infra*, capitolul 15.3.
15. *Cf. Nouveaux essais* III, 3, 6, și *supra* 12.1.1.

13.2.2. «Esență» și definiție

Leibniz este de acord cu Locke că esența (*essence*) și definiția se află în strânsă legătură. Totuși, după el, esența nu trebuie identificată cu date căpătate prin experiență sau presupuse în mod arbitrar. Distincția între *definiția* nominală și cea reală este justificată, însă nu și cea între *esența* din limbă (*nominal essence*) și cea reală (*real essence*). O definiție este „nominală“ atunci când nu include posibilitatea entității definite, întrucât în acest caz ea are nevoie de experiența *a posteriori* pentru a constata dacă corespunde într-adevăr unui lucru real. Definiția este „reală“ atunci când include această posibilitate, și anume independent de toate experiențele trecute și viitoare, adică independent de orice experiență. Nimeni nu are libertatea de a combina idei după bunul-plac; aceste combinații trebuie să poată fi sancționate de rațiune sau de lucrurile experimentate în mod real; căci ceea ce se dovedește real în practică este, desigur, și posibil.[16]

Disocierea dintre definiția lingvistică și cea reală se referă la „substanțe“; ce-i drept, în loc de „definiție reală“ ar trebui, mai degrabă, să vorbim de „definiție cauzală“. Definiția nominală cuprinde doar particularități care pot fi experimentate în mod direct, ca de exemplu, în cazul aurului, „culoare“, „greutate specifică“, „maleabilitate“ etc. În schimb, definiția cauzală oferă fundamente pentru trăsături experimentabile, fundamente care pot fi descoperite doar prin cercetarea științifică. Astfel, definiția nominală se dovedește, în cele din urmă, reală, nu *a priori*, ci *a posteriori*, atunci când este justificată de fundamentarea oferită de definiția cauzală.[17]

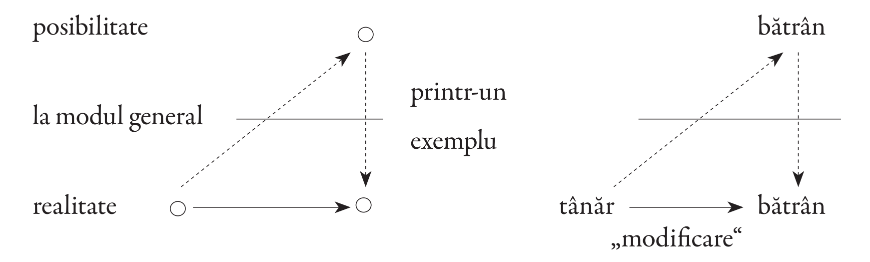
În cazul „ideilor simple“, definiția nominală este imposibilă, însă cele reale, și mai ales în sensul dat de Locke, sunt posibile. Ne-am putea întreba care sunt cauzele pentru senzații precum „fierbinte“, „rece“, „galben“ sau „verde“, pe care nu le mai putem analiza mai departe. Astfel, „verde“ poate fi desigur definit „real“ sau, mai degrabă, „cauzal“, și anume ca „amestec de albastru și galben“.[18]

De altfel, nu toate ideile considerate „simple“ de Locke sunt chiar simple. De exemplu, noțiunea de „mișcare“ ar fi complexă și deci definibilă. În contextul discuției despre „ideile simple“, Locke a ironizat definiția dată de Aristotel conceptului „mișcare“; el are ca punct de plecare versiunea în limba latină din comentariul lui Thomas de Aquino la *Fizica* filozofului grec: *Actus entis in potentia quatenus in potentia*:

16. *Nouveaux essais* III, 3, 15.
17. *Ibidem*, III, 3, 18.
18. *Ibidem*, III, 4, 4–7.

> What more exquisite *Jargon* could the Wit of Man invent, than this Definition, The act of a being in Power, as far forth as in Power...[19,*]

Théophile–Leibniz consideră această ironie neîntemeiată. Termenul grecesc κίνησις, pe care Aristotel îl definește în acest pasaj, nu înseamnă „mouvement“ (mișcare), ci „changement“ (schimbare). Ceea ce înțelegem noi prin „mișcare“ la Aristotel se numește φορά (lat. *latio*) și este un concept subordonat, una dintre speciile lui κίνησις. Definiția conceptului „mișcare“ ar fi deci „schimbare de loc“. Definiția aristotelică a noțiunii „schimbare“ trebuie să recurgă în mod obligatoriu la un gen proxim cu un grad mai înalt de abstractizare; ea sună astfel: „Trecerea fiindului de la potență la act (*actus entis in potentia*), în măsura în care fiindul există ca potență, înseamnă κίνησις.“[20] Schimbarea este deci dezvoltarea fiindului în cadrul potenței ființei:



„Esența“ lucrurilor este mereu percepută ca posibilitate, indiferent dacă a avut loc sau nu o experiență reală. „Paricid“ este o crimă posibilă, chiar dacă nu a fost gândită de nimeni. „Ideile“ sunt mereu prezente, independent de faptul că dispunem de ele sau nu, sunt eterne.[21]

Într-o formulare modernă, am spune că ființarea fiindului este chiar fiindul însuși în posibilitatea sa nelimitată sau, mai scurt, „ființarea“ înseamnă tocmai această posibilitate. Astfel, de exemplu, „faptul-de-a-fi-copac“ cuprinde copacii ca ființând și ca posibili. În acest sens trebuie interpretate de fapt „ideile“ lui Platon: ca forme ale ființei, ele nu coincid cu fiindurile determinate prin ele. Matematicianul și filozoful englez Alfred North Whitehead (1861–1947), coautor, alături de Bertrand Russell, al lucrării *Principia mathematica*, vorbește

19. Locke, *Essay*, III, 4, 8.

* „Ce limbă mai desăvârșit neinteligibilă poate să născocească spiritul omului decât această definiție a mișcării? «Activitatea unei entități în putere, în măsura în care este în putere»“, ed. cit., vol. II, p. 26 (n. tr.).

20. „...ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κινησίς ἐστιν;“ *Fizica*, cartea a III-a, 1 = 201a.

21. *Nouveaux essais*, III, 5, 17.

în acest context de *eternal objects*, „obiecte atemporale", „pure potențe pentru determinări specifice ale faptelor, sau forme ale delimitării"[22]. Lingvistul Viggo Brøndal face o mare greșeală atunci când plasează speciile, „sub aspectul eternității" (*au point de vue de l'éternité*), pe aceeași treaptă cu numele proprii.[23]

Pentru Locke, „posibilitate" înseamnă întotdeauna „posibilitatea de actualizare a ceva deja gândit". De exemplu, atunci când, în cadrul discuției despre „modurile complexe", vorbește de faptul că în acest domeniu ideile pot fi preexistente lucrurilor, cum ar fi ideea de „înviere":

> ...I think nobody can deny, but that the Resurrection was a Species of mixed Modes in the Mind, before it really existed,[24,*]

el are în vedere ideea actualizată și existența efectivă ca posibilitate a actualizării acesteia. Altfel stau lucrurile cu posibilitățile la Leibniz: ele există înainte și după ideile efective sau înainte și după orice experiență. Acest lucru este valabil, după Leibniz, și pentru ideile de „substanțe", în cazul cărora „esența" înseamnă posibilitate, exact ca și în celelalte cazuri. Existența reală a esențelor non-necesare ține de tărâmul faptelor reale sau istorice. Recunoașterea posibilităților și a necesităților ar fi altceva, ceva independent de existența reală: *necesar* este acel ceva al cărui contrariu nu este nicidecum *posibil*.[25]

Leibniz a considerat, așadar, și intuiția obiectelor matematice nu ca pe o „invenție", ci ca pe o „descoperire" a unei entități deja plasate în câmpul posibilului și al necesarului. Prin urmare, „triunghiul" sau „cercul", cu proprietățile lor necesare, există deja înainte de înțelegerea lor efectivă, iar pentru Leibniz aceasta corespunde aproximativ experienței „substanțelor", a „obiectului individual real".

13.2.3. Speciile (*species*) și numele lor

După cum am văzut, Locke constatase că în anumite limbi există cuvinte pentru specii, cuvinte care lipsesc din altele.[26] Aceasta – crede Théophile–Leibniz

22. Whitehead 1929/79, 63 (= *Process and Reality*, ediția germană). *Cf.* și discuția despre *eternal objects* de la Whitehead în legătură cu teoria lui Locke la Kann 2001, 196 și urm.

23. *Cf.* Brøndal 1928, 10.

24. Locke, *Essay*, III, 5, 5.

* „Și cred că nimeni nu poate să nege că învierea a fost o specie de mod mixt ce s-a aflat în minte înainte să fi existat în mod real", ed. cit., vol. II, p. 35 (n. tr.).

25. „...*nécessaire* est dont l'opposé n'est point *possible*"; *Nouveaux essais* III, 5, 2 și urm.

26. *Cf. Essay*, III, 5, 8, și *supra* 12.3.

– este o observație justă în cazul cuvintelor, al obiceiurilor și tradițiilor popoarelor, însă nu este valabilă și pentru specii și idei. Speciile există indiferent dacă sunt înzestrate cu nume sau nu. La o examinare rațională a problemei, este puțin important dacă diversele popoare au dat nume sau nu la ceva posibil sau necesar.

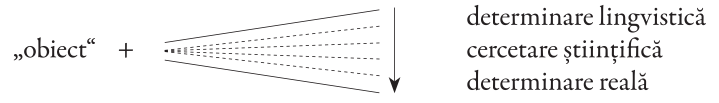
În acest context, Leibniz schițează ideea unei *Grammatica universalis*, în care ceea ce este rațional-necesar (*essence*) trebuie comparat cu ceea ce este realizat istoric (*existence*):

> ...il est vrai que celui qui écrirait une grammaire universelle ferait bien de passer de l'essence des langues à leur existence et de comparer les grammaires de plusieurs langues...*

13.2.4. Limbaj și știință

Pentru Locke, *nominal essence*, semnificația cuvântului care desemnează o specie, este decisivă pentru delimitarea speciei respective. *Real essence*, „configurația reală", nu se răsfrânge asupra structurii speciei date în limbaj. De exemplu, configurația reală a metalului nobil *aur*, care trebuie stabilită de specialiști în științele naturii, nu influențează cu nimic semnificația cuvântului *aur*.[27]

Leibniz acceptă distincția dintre *nominal essence* și *real essence* doar ca pe o presupoziție. Mai exact, cuvintele furnizează o primă clasificare, spontană, a realiilor, ceea ce nu înseamnă totuși că nu putem pătrunde dincolo de ele, până la „tipurile reale". Este misiunea filozofiei și a științei să pună în evidență și, pe cât posibil, să depășească diferența dintre determinarea reală și cea dată prin limbaj:



În ceea ce privește modul de ființare a speciilor – și, în strânsă legătură cu acesta, numărul lor –, Leibniz distinge existența logică de cea dată prin limbaj și de cea fizică, pentru care criteriile de adecvare sunt decisive. Din punct de vedere logic, orice trăsătură distinctivă care poate fi gândită este de ajuns pentru ca o nouă specie să ia naștere; din punct de vedere fizic, trebuie implicate în operația de disociere trăsături reale, care sunt esențiale pentru obiectele însele. Speciile date în limbă se situează între aceste două domenii. În măsura

* „...e adevărat că acela care s-ar apuca să scrie o gramatică universală ar face bine să treacă de la esența limbilor la existența lor și să compare gramaticile mai multor limbi...", ed. cit., p. 212 (n. tr.).

27. *Cf. Essay*, III, 6, 50.

în care sunt legate de comunități cu existență istorică, ele reprezintă o selecție istoric-contingentă dintre trăsăturile posibile din punct de vedere logic și din punct de vedere fizic. Leibniz vorbește despre *différences spécifiques civiles*, care sunt constitutive pentru delimitarea *speciilor nominale* (*espèces nominales*), a speciilor condiționate prin limbă. Aceste *specii nominale* (*espèces nominales*) nu trebuie confundate cu *definițiile nominale* (*définitions nominales*). „Speciile date prin limbă" (nominale) se formează într-o anumită comunitate istoric-culturală prin uz lingvistic sau chiar prin convenție explicită. Conceptul pubertate (*puberté*) a fost stabilit explicit în dreptul roman: pubertatea începea imediat după împlinirea vârstei de 14 ani[28].

Pentru explicarea distincțiilor dintre diferențele specifice (*differentiae specificae*)[29] logice, fizice și istoric-culturale (adică, de fapt, date prin limbă), adăugăm două exemple care nu se găsesc la Leibniz în această formă:

„apă"

logic: Toate modalitățile [de existență] diferențiate după starea de agregare, culoare, temperatură ș.a.m.d.; de exemplu, „apă rece de izvor" ar putea primi, ca specie, un nume de sine stătător.

în limbă: Specii diferențiate în mod obișnuit într-o anumită comunitate: „apă", „gheață", „zăpadă" ș.a.m.d.

fizic: H_2O.

„cal"

logic: Toate speciile posibile în funcție de culoare, conformația corpului, mers ș.a.m.d.; de exemplu, caii care merg la pas ar putea avea propriul nume, ca specie (*cf.* fr. *cheval ambleur*).

în limbă: Specii delimitate în mod obișnuit ca „roib", „murg", „bălan", „cal de tracțiune", fr. „destrier".[30]

fizic: *equus caballus*.

13.3. Contribuția lui Leibniz în domeniul filozofiei limbajului: privire generală asupra celor mai importante teorii

În încheierea capitolului, ne propunem să recapitulăm în câteva cuvinte teoriile cele mai importante ale lui Leibniz din domeniul filozofiei limbajului, care au influențat decisiv dezvoltarea acestui domeniu. Printre ele se numără:

28. *Ibidem*, III, 6, 39.
29. Leibniz vorbește de *différences spécifiques logiques*, *physiques* și *civiles*.
30. [În franceza veche, cal de luptă condus de scutieri în bătălie cu mâna dreaptă.]

- teza despre caracterul primar al universalului în limbaj. Accesul la «lume» prin intermediul limbajului are, de la bun început, un caracter clasificator; conceptele individuale nu sunt primare. Aceste idei – după cum am pomenit deja parțial – au fost preluate și dezvoltate, printre alții, de Harris, Hegel, Rosmini, Rudolph Hermann Lotze (1817–1881) și Antonino Pagliaro.
- înțelegerea speciilor drept „posibilități". Limbajul nu pune la dispoziție un inventar de denumiri pentru situații delimitate o dată pentru totdeauna. Nu toate speciile au nume, dar le pot primi. Limbajul concepe nu „ființa limbii", ci „ființa ca posibilitate". În acest punct, Leibniz se contrazice: *characteristica universalis* ar avea sens doar în cazul în care cel puțin componentele elementare ale semnificației, „ideile simple", ar fi universal valabile. Că nu este așa o arată numele de culori, delimitate în mod diferit în diversele limbi.
- recunoașterea condiționării istorico-sociale a „speciilor date prin limbă", adică a existenței unui specific al structurării vocabularului pentru fiecare limbă în parte. O limbă operează o selecție «contingent-istorică» dintre caracteristicile logic posibile.
- teza despre caracterul primar al delimitărilor lingvistice în raport cu cele stabilite pe cale științifică. Aici, Leibniz preia ideea de bază de la Locke, însă nu rămâne la «defetismul» acestuia. Aceste idei vor fi reluate mai târziu de Hegel, Lotze, Ernst Cassirer, Benedetto Croce și Martin Heidegger.

13.4. Indicații bibliografice

Pentru acest capitol am utilizat ediția lucrării *Nouveaux essais* îngrijită de Jacques Brunschwig (Leibniz 1765/1966), care cuprinde, cu excepția unor mici corecturi și a ortografiei modernizate, textul ediției îngrijite de Gerhardt, pe care am folosit-o pentru capitolul al unsprezecelea. Leibniz nu a autorizat această formă a textului și avea intenția să-și roage prietenii de origine hughenotă să-l revizuiască sub aspect stilistic. Monografia pe care am folosit-o aici, a lui Finster și van der Heuvel (1990), este foarte potrivită pentru o primă abordare a vieții și activității filozofului. Bibliografia mai importantă asupra lui Leibniz, văzut în relație cu proiectul limbii universale, a fost deja amintită în capitolul al unsprezecelea. Contribuțiile lui Leibniz la acest proiect au fost preluate de lingvistica formală și cea computațională, în faza inițială a acestora, într-o manieră pe cât de entuziastă, pe atât de lipsită de spirit critic (*cf.*, de exemplu, Schnelle 1962). Unele titluri importante despre contribuțiile lingvistice ale lui Leibniz au fost amintite în notele de subsol; informațiile complete se găsesc la capitolul *Bibliografie*. În legătură cu tema propriu-zisă a acestui capitol, adică polemica dintre Locke și Leibniz, ar fi de amintit: Aarsleff (1964), Gensini (1993), Heinekamp (1992) și Poser (1996).

14
CONTINUITATE ȘI DISCONTINUITATE ÎN ISTORIA FILOZOFIEI LIMBAJULUI

Odată cu discutarea ideilor lui Leibniz, am ajuns, în incursiunea noastră prin istoria filozofiei limbajului, într-un punct în care ni se pare nimerit să facem un prim bilanț. Felul în care subiectul a fost prezentat în capitolele anterioare a avut ca punct de plecare ipoteza tacită a dezvoltării continue, în linii mari, a filozofiei limbajului, chiar dacă această teză nu a fost enunțată până acum *expressis verbis*. Trebuie să ne punem întrebarea dacă ipoteza este justificată în raport cu partea din această istorie prezentată până acum și dacă poate fi valabilă și pentru autorii pe care trebuie să-i discutăm încă.

14.1. Filozofia limbajului în epoca sa mai veche: continuitate, ramificații și căi greșite

Prezentarea filozofiei limbajului de la începuturi până la Leibniz, așa cum a fost concepută aici, a fost călăuzită de o idee încă neexprimată cu claritate: În filozofia limbajului există o anumită continuitate, o direcție în dezvoltarea sa care se întinde – dacă facem abstracție de cea indiană – de la Heraclit, trecând prin filozofia lui Platon, a lui Aristotel și a stoicilor, până la Thomas de Aquino. Anumite derivații ale acestei direcții principale conduc spre căi secundare, unele importante, ca teoria semnelor de la Sfântul Augustin, cea mai însemnată a Antichității, altele mai puțin importante, care nu au dus nicăieri, așa cum este cea pe care a mers Boethius.

În ce anume constă această continuitate? Ea poate fi caracterizată în primul rând *ex negativo*: în întreaga filozofie a limbajului din epoca sa mai veche, limbajul ca atare nu reprezintă tema principală a discuției. Limbajul ajunge în vizorul filozofilor doar prin raport cu altceva și este tratat de aceștia ca un moment de tranziție necesar în discuția despre altceva. Din această perspectivă, este foarte elocventă mărturisirea lui Locke, care spune că și-a dat seama

abia târziu de necesitatea de a introduce și problema limbajului în contextul cercetărilor sale de gnoseologie.[1]

Sub aspect pozitiv, continuitatea constă în faptul că un gânditor preia problema rămasă nerezolvată de la predecesorul lui, încearcă să găsească un răspuns la acestea și lasă urmașilor problemele rezultate de aici. Avem în vedere acum aproape exclusiv problema dimensiunii obiective a limbii[2], raportul dintre limbaj, cunoaștere și realitate. Atunci când afirmăm că aceste trei domenii se confundă în conceptul de „logos“ de la Heraclit, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că noțiunile „identitate“, „echivalență“ și „analogie“ nu sunt încă diferențiate în „logica arhaică“[3]. Am văzut că raportul dintre „nume“ și „obiect“ a fost interpretat în moduri foarte diferite și că din aceste încercări de explicare se nasc noi probleme: problema „dreptei potriviri a numelor“, care vizează de fapt valoarea gnoseologică a limbii, este reinterpretată mai târziu de cele mai multe ori în contextul problemei originii cuvintelor. Platon, care pare să încline spre teza φύσει, nu o poate totuși accepta cu sensul ei inițial; căci limbajul trebuie deja considerat insuficient sub aspect gnoseologic atunci când această teză nu se potrivește chiar pentru o mică parte dintre cuvinte. Astfel, Platon are tendința de a considera că această teză este valabilă cel puțin sub aspectul originii cuvintelor. Întrebarea dacă semnul lingvistic este motivat sau arbitrar își are originea în problema „dreptei potriviri a numelor“, dar se rezolvă mai târziu prin invocarea motivației gnoseologice originare a acestora și se autonomizează apoi ca o problemă din domeniul teoriei semnelor. În teoria medievală despre *modi significandi* este continuată discuția despre raportul dintre limbaj, gândire și realitate; de acum înainte, discuția nu mai pornește de la obiecte și stări de lucruri, ci de la „modul de ființare“ al acestora, ca și de la conceperea acestora prin gândire și de la exprimarea lor sub formă de categorii date în limbaj. Teoria supozițiilor (*suppositiones*) conduce spre un drum secundar.

Trebuie să mai amintim și de alte două chestiuni de amănunt de care ne-am lovit în parcursul nostru prin perioada veche a filozofiei limbajului. Mai întâi, întrebarea, bizară din perspectivă modernă: Cum se poate exprima cu ajutorul limbajului ceva neadevărat și deci „non-existent“? Platon se apropiase în *Sofiștii* de o rezolvare, pusă apoi la punct de Aristotel prin distincția dintre λόγος σημαντικός și λόγος ἀποφαντικός. Cea de-a doua chestiune, aflată în corelație cu prima, privește statutul semnificației date în limbaj și nu este clar formulată

1. *Cf. supra* 12.
2. *Cf. supra* 2.3.1.
3. *Cf. supra* 4.1.1.

la Platon. Atunci când acesta afirmă că vorbirea exprimă ceea ce este și ceea ce nu este, nu face nici un fel de diferență între „a fi“ și „a exista“, între „ființare“ și „existență“. Abia Aristotel ne asigură că cuvintele nu afirmă nimic despre existența lucrurilor, căci ea este afirmată sau negată doar la nivelul vorbirii, prin „logosul care afirmă sau neagă“ (λόγος ἀποφαντικός). Într-o formulare modernă, acest lucru înseamnă că cuvintele nu conțin nici un postulat al existenței.

Și la problema strâns legată de cele spuse mai sus, a tipului de ființare pe care îl exprimă „numele“, s-a răspuns multă vreme doar ezitant și confuz. Cărei acțiuni a spiritului îi corespunde actul denumirii? Pentru Platon, acest act vizează ființarea a ceea ce ființează sau, mai bine spus, ființarea ca fiind. În acest context, el definește semnul drept διακριτικὸν τῆς οὐσίας, ca „delimitare a esenței“[4]. Nici Aristotel nu merge mai departe în rezolvarea acestei probleme. Conform concepției lui, pe baza unei *indivisibilium intelligentia*, cuvintele semnifică ceva unitar,[5] iar aceste entități „indivizibile“ sunt παθήματα τῆς ψυχῆς, *passiones*, care reprezintă obiectele și stările de lucruri însele. Însă în ce sens sunt aceste παθήματα întruchipări ale lucrurilor și dacă acest lucru este valabil în același fel pentru toate παθήματα Aristotel nu ne mai spune. Definiția dată de el semnificației, ca posibilitate nelimitată de desemnare[6], a rămas încă cea mai bună, dar doar din perspectivă formală. Pe această definiție se vor baza mai târziu „pragmatiștii“ și „pragmaticiștii“ din școala lui Peirce și un behaviorist ca Charles W. Morris – deși într-un cadru teoretic cu totul diferit – atunci când definesc semnificația (*significatum*) ca pe totalitatea condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească un obiect sau o stare de lucruri pentru a constitui denotatul (*denotatum*) expresiei respective[7].

Până în perioada târzie a Evului Mediu, limbajul a fost identificat – cu câteva excepții punctuale – cu logica sau, mai exact, expresia lingvistică a fost identificată cu cea logică. Abia la Vives se schițează o separare între limbaj și logică. Pentru Vives, limbajul este expresia întregului suflet, a puterii de imaginație, a sentimentelor, a capacității de a înțelege și a voinței.[8] Prin

4. *Cf. supra* 5.4.3.
5. *Cf. supra* 6.3.5.
6. *Cf. supra* 6.3.4.
7. *Cf.* Apel 1973, 19 și urm.
8. „Voces in homine signa sunt animi universi, et phantasiae, et affectuum, et intelligentiae, et voluntatis...“, *De tradendis disciplinis*, *cf.* Coseriu 1971a, 237. [„Cuvintele sunt la om semne ale spiritului în ansamblul său, și ale fanteziei, și ale sentimentelor, și ale înțelegerii, și ale voinței.“]

aceasta, în prim-plan este adusă dimensiunea intersubiectivă a limbajului. Problema caracterului intersubiectiv și, deci, istoric al limbajului este adusă în discuție doar treptat și fără prea mare interes. Thomas de Aquino se mulțumise cu constatarea lapidară a faptului că omul, conform naturii sale, este o ființă socială și, astfel, este necesar ca ideile unuia să le fie împărtășite și celorlalți oameni.[9] Teoreticienii Renașterii au început apoi să urmărească consecințele acestei constatări. În primul rând, este vorba de aspecte externe, ca de exemplu faptul că fenomenul „limbaj" se manifestă în principiu sub forma unor limbi individuale diferite care nu sunt date anterior în mod invariabil, ci sunt supuse unui proces de dezvoltare istorică. Abia mult mai târziu – ca o chestiune secundară, încă de la Locke și Leibniz –, a fost în sfârșit remarcat și caracterul istoric al structurii limbajului însuși. Treptat, se impune recunoașterea ideii că diferențele dintre limbi reprezintă mult mai mult decât „o simplă diversitate de sunete"[10]. La Locke găsim pentru prima dată o fenomenologie a semnificațiilor nu doar pur formală. La acest filozof, semnificațiile „inventate" cu anume scopuri și deci diferite de la o limbă la alta sunt prevăzute cel puțin în una dintre cele trei clase de semnificații, cea a „modurilor complexe". Leibniz îl depășește mult pe Locke în concepția sa critică, însă nu pare să fi observat că prin aceasta – mai ales din cauză că neagă caracterul universal al „ideilor simple" – distruge fundamentul acelei *characteristica universalis*, care îl interesa atât de mult. Proiectul unei „limbi universale" este continuat și de Leibniz, însă în epoca romantică este demonstrat definitiv caracterul său absurd.

Odată cu separarea dintre logică și limbaj, Vives se apropie de posibilitatea de a demonstra caracterul autonom al limbii, de a descoperi în aceasta o valoare de sine stătătoare, independentă de logică. Totuși, nici el nu merge atât de departe. În același timp, prin această separare, Vives deschide un nou drum în critica limbajului, care nu se mai referă, ca la greci, la îndoiala în legătură cu acordul dintre cuvânt și obiect, ci la neclaritatea și caracterul arbitrar al semnificațiilor. De acum înainte, cercetarea critică a limbajului poate fi considerată o condiție incontestabilă pentru studiul logicii.

Spre începutul secolului al XVIII-lea pare așadar demonstrată ideea autonomiei limbajului ca obiect al cercetării filozofice. Rămân neclarificate sensul acestei autonomii și relația limbajului cu celelalte activități umane.

9. *Cf. supra* 9.1.3.
10. *Cf.* Humboldt 1829/1963, 153.

14.2. Noua filozofie a limbajului în Epoca Luminilor: scindarea în direcții de cercetare diferite

După Locke și Leibniz, dezvoltarea filozofiei limbajului nu mai urmează o linie unitară, ci se poate observa o scindare în mai multe direcții. Tradiția empiristă în filozofia limbajului se raportează la Locke, ceea ce nu înseamnă că părintele întemeietor a fost scutit de critici din partea reprezentanților acestei direcții, printre care se numără George Berkeley și – în măsura în care se poate vorbi de o contribuție a acestuia în domeniul filozofiei limbajului – David Hume. Parcursul ulterior al acestei tradiții empiriste, trecând prin Adam Smith și „școala scoțiană“, cu principalii ei reprezentanți Dugald Stewart și Thomas Reid, și până la gânditori originali ca Denis Diderot și Pierre Louis Moreau de Maupertuis – președinte, o vreme, al Academiei de Științe din Berlin –, a fost deja parțial prezentat.[11]

În Anglia, teoreticianul James Harris se opune, ca un fel de bloc eratic, direcției empiriste atât de bine conturate în filozofia limbajului. El este legat de școala «platonică» de la Cambridge din jurul lui Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury (1671–1713). Dezvoltarea ulterioară a acestei direcții nu urmează o linie dreaptă, după cum vom vedea mai detaliat.

Giambattista Vico, originar din Napoli, pune bazele unei direcții cu totul noi în filozofia limbajului. Odată cu el se poate considera că începe filozofia «directă» a limbajului, care consideră limbajul drept obiect al cercetării în sine, și nu prin relație cu altceva[12]. Anumite aspecte ale acestui tip de filozofie a limbajului – mai ales în ceea ce privește problema originii limbajului – au fost preluate de Rousseau; însă adevărata continuare a acesteia se produce odată cu Hamann, Herder și romanticii germani, prin care ea se contopește cu tradiția leibniziană.

Dezvoltarea ulterioară a filozofiei limbajului în Germania în Epoca Luminilor, care în volumul de față va fi discutată cel puțin în subsidiar, pornește de la Leibniz. Christian Wolff, filozoful Iluminismului german, matematicianul și astronomul Johann Heinrich Lambert, gramaticianul Johann Werner Meiner, pastorul și istoricul Johann Peter Süßmilch, profesorul privat și învățatul liber-profesionist Dietrich Tiedemann din Bremen – toți au preluat ideile lui Leibniz, accentuând însă puncte de interes foarte diferite, astfel încât cineva care observă aceste lucruri dintr-o perspectivă ulterioară nu are deloc impresia unei continuități.

11. *Cf. supra* 12.5.
12. *Cf. supra* 2.3.1.

Diversele direcții nu pot fi discutate aici decât foarte succint. Capitolele rămase din această privire generală au fost organizate după criteriul ariilor lingvistice. Procedând în acest mod, nu vrem în nici un caz să sugerăm că odată cu secolul al XVIII-lea s-ar fi cristalizat în mod predominant filozofii «naționale» ale limbajului. Prezentarea separată după arii lingvistice ni s-a impus din rațiuni practice. Caracterul unitar al culturii occidentale, în cadrul căreia învățații își puteau transmite ideile în latină, iar din secolul al XVII-lea și în franceză, începe să se destrame. Atunci când Locke a auzit de la Thomas Burnett, episcopul de Salisbury, de dorința lui Leibniz de a coresponda cu el în legătură cu ideile cuprinse în *Essay*, se spune că ar fi comentat astfel pretenția filozofului german: „Trăim în bună pace și vecinătate cu domnii din Germania, căci ei nu cunosc cărțile noastre, iar noi nu le citim pe ale lor."[13]

14.3. Indicații bibliografice

Karl-Otto Apel și-a numit prezentarea „ideii de limbaj [...] de la Dante la Vico" „contribuție la o istorie încă nescrisă a filozofiei limbajului în epoca modernă"[14]. Acest deziderat rămâne până astăzi în picioare. Nu ducem lipsă nici de cercetări individuale asupra filozofiei limbajului, nici de prezentări *sistematice* asupra unor domenii parțiale. Ne lipsește însă în continuare o prezentare *istorică* completă, care să cuprindă cercetarea aprofundată și prezentarea cât mai largă a direcțiilor tradiționale ale acestei științe. Nici prezentarea de față nu poate fi considerată mai mult decât un studiu preliminar. Istoric în sensul strict al cuvântului este capitolul introductiv la problema limbajului din *Filozofia formelor simbolice*[15] de Cassirer; totuși, încă din prima notă de subsol a acestei lucrări se indică faptul că o prezentare completă a istoriei filozofiei limbajului rămâne un deziderat. Manualul sistematic de filozofie a limbajului editat de Marcelo Dascal și alții[16] nu conține nici un capitol dedicat problemei continuității în filozofia limbajului. În istoria filozofiei limbajului pe care a publicat-o, Jochem Hennigfeld a ridicat cel puțin problema continuității la rangul de „problemă directoare": „În ce sens există o continuitate în discuția filozofică asupra limbajului? Ce probleme specifice fiecărei epoci se pot dezvălui?"[17]

13. *Cf.* Brunschwig 1966, 14.
14. Apel 1963, 17.
15. Cassirer 1923/2001, 55–123.
16. Dascal *et alii* (ed.) 1992 și urm.
17. Hennigfeld 1994, 2.

15
SECOLUL AL XVIII-LEA ÎN MAREA BRITANIE: FILOZOFIA LIMBAJULUI ÎNTRE EMPIRISM, PLATONISM ȘI PSIHOLOGISM

Perioada de timp de care ne vom ocupa în cele ce urmează cuprinde aproape un secol. Aceasta se întinde de la primele mențiuni pe care George Berkeley le înregistrează în „caietul de notițe“ (*Commonplace Book*) în anul 1708 până la *Cuvintele înaripate* (Ἔπεα πτερόεντα) de John Horne Tooke, carte a cărei parte a doua a apărut în 1805. Ca și în cazul lui Locke, nici pentru Berkeley și Hume limbajul nu a constituit obiect de cercetare propriu-zis, ci mai degrabă un potențial factor perturbator, căruia a trebuit să i se acorde atenție în contextul teoriei cunoașterii. Dimpotrivă, Harris este interesat realmente de limbaj în primul rând, însă cu un substrat filozofic ce nu este doar în mod tacit presupus: Autorul lui *Hermes* se opune categoric curentului empirist dominant în filozofia țării sale. Ceilalți învățați despre care vom discuta în capitolul de față au fost mai degrabă lingviști decât filozofi ai limbajului; cei mai mulți dintre ei s-au ocupat, de altfel, doar în trecere de problema limbii. Adam Smith, Joseph Priestley și John Horne Tooke au continuat, chiar dacă cu accente proprii, tradiția empiristă dominantă în Marea Britanie. Scoțianul James Burnet(t), lord Monboddo din 1767, este, ca și prietenul său James Harris, un reprezentant al „platonismului englez“.

15.1. George Berkeley (1685–1753)

George Berkeley s-a născut în 1685, ca fiu al unui perceptor și moșier de origine engleză din sudul Irlandei. Deși, ca reprezentant al minorității anglicane, era inevitabil orientat spre Anglia, Berkeley se simțea irlandez. Instrucția școlară inițială a primit-o la Kilkeny College, considerat în epoca respectivă drept un „Eton al Irlandei“. La vârsta de 15 ani și-a început studiile la Trinity College din Dublin, oraș care, după înfrângerea definitivă a lui Iacob II, redevenise un bastion al minorității protestante. După dobândirea gradului de magistru, a intrat cu prima ocazie care i s-a oferit în rândurile corpului didactic ca *fellow*.

Ca și în cazul lui Locke și al lui Leibniz, atenția sa nu s-a îndreptat asupra unui singur domeniu al cunoașterii; a fost matematician, pedagog, psiholog, filozof, jurnalist, economist, medic și episcop[1]. În 1713, părăsește Irlanda pentru a pleca la Londra – cel de-al doilea centru ca mărime al vieții spirituale din Europa, după Paris. A întreprins o scurtă călătorie în nordul Italiei, urmată apoi de o călătorie mai lungă în această țară, în timpul căreia, printre altele, ajunge în Sicilia și la Napoli, unde a fost martor al unei erupții a vulcanului Vezuviu. După întoarcerea la Londra, Berkeley se străduiește, fără prea mult succes, să obțină un post în cadrul clerului din țara sa natală. În 1728 începe cel mai aventuros episod al vieții sale. Proaspăt căsătorit, se îmbarcă pe un vapor cu destinația America. Scopul propriu-zis al călătoriei era acela de a fonda un colegiu în Insulele Bermude, care pe vremea aceea erau colonie englezească. Însă, spre nemulțumirea protectorilor și a sponsorilor săi, el se îndreaptă mai întâi spre Noua Anglie, unde stabilește legături trainice cu trei instituții de învățământ din care au luat naștere mai târziu Columbia University din New York, Yale University din New Haven și Harvard University din Cambridge, Massachusetts, legături care s-au păstrat și după plecarea sa din America. După eșecul definitiv al „proiectului Bermude“, s-a întors în Anglia. În 1734, în ciuda unor diverse împotriviri, a fost numit episcop al diocezei Cloyne, în Irlanda de Sud. Timp de aproape 20 de ani, a dus o viață de patriarh în sediul episcopal; a avut șapte copii, dintre care doar trei au ajuns la vârsta maturității. A murit în 1753 la Oxford, unde îl însoțise pe cel de-al doilea fiu al lui pentru a-i fi de ajutor în perioada de început a vieții sale de student.

În privința teoriei cunoașterii – am spune, mai degrabă, a «tehnicii cunoașterii» – Berkeley are o orientare empiristă mult mai consecventă decât cea a lui Locke, de al cărui *Eseu* se delimitase deja din anii de studiu. „Esse est percipi vel percipere“ – „A fi înseamnă a fi perceput sau a percepe“, astfel suna mottoul său, pe care și-l însemnase încă din tinerețe în caietul de notițe. Ființa obiectelor cunoașterii constă doar în faptul că sunt percepute, iar cea a subiecților care cunosc, în însuși actul perceperii. În acest context, prin „percepere“ trebuie să înțelegem „percepere senzorială“. Generalul, care și pentru Berkeley constituie adevăratul obiect al științei, nu este rezultatul unui proces de abstractizare: Generalitatea se realizează prin aceea că *un* anumit individ *concret* îl reprezintă pe orice individ concret al unei comunități, fără a deveni prin aceasta un obiect «abstract»[2]. În introducerea la *Principles of Human Knowledge*, despre

1. *Cf.* Breidert 1989, 17.
2. *Ibidem*, 23.

care vom discuta imediat mai pe larg, Berkeley se referă doar fragmentar la problema universalului:

> ...*universality*, so far as I can comprehend, [does not consist] in the absolute, positive nature or conception of any thing, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it: by virtue whereof it is that things, names, or notions, being in their own nature *particular*, are rendered *universal*.[3,*]

Berkeley le reproșează predecesorilor săi, mai ales lui Locke, faptul că, pentru a-și putea susține teza despre „ideile abstracte", au trebuit să recurgă la ipoteza conform căreia ar exista un fel de „substanță (materială)" ca substrat a tot ceea ce ființează. Însă percepția ne oferă informații doar despre prezența obiectelor individuale, nu despre acel substrat pe care îl numim „substanță" sau „materie". Nu ar fi înțelept să presupunem existența unei entități pe care nu o putem percepe. Teza „imaterialismului", rezultată din această reflecție, a fost ironizată și, în cea mai mare parte, greșit înțeleasă, într-o manieră naivă, de către partenerii de discuție ai lui Berkeley – printre care se numără și personalități cunoscute precum Alexander Pope, Jonathan Swift, Samuel Johnson sau Voltaire. Pentru a putea argumenta în ce constă diferența dintre fenomenele percepute și cele imaginate sau visate, filozoful englez trebuie să recurgă la un spiritualism metafizic extrem. Percepția umană este un proces pasiv; adevăratul principiu activ al percepției este Dumnezeu. Regulile după care acesta comunică spiritelor limitate „ideile" obiectelor constituie limbajul lui Dumnezeu. Atunci când Dumnezeu ne face cunoscut ceva prin intermediul imaginației sau al viselor noastre, el se abate – cu scopuri precise – de la «regulile obișnuite ale limbii».

Nucleul filozofiei limbajului la Berkeley – după cum am spus, este vorba doar de o observație critică făcută în contextul teoriei cunoașterii – se găsește în introducerea la cea mai importantă operă de tinerețe a sa, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*[4], publicată în 1710. În schița sa de istorie a filozofiei limbajului, Ernst Cassirer observă just că „de la Locke la

3. *Introduction* § 15 = Berkeley 1998, 96.

* „... după cum pot judeca, *universalitatea* nu constă în natura absolută, pozitivă, a unui lucru sau în noțiunea sa, ci în raportul pe care acesta îl stabilește cu obiectele individuale pe care le semnifică și le reprezintă; și datorită acestui raport obiectele, numele sau noțiunile, care în natura lor proprie sunt *particulare*, devin *universale*", traducere în limba română de S. Căteanu, în George Berkeley, *Principiile cunoașterii omenești*, ediție îngrijită de lect. univ. dr. Nicolae Râmbu, Editura Agora, Iași, 1995, p. 30 (n. tr.).

4. În lucrarea de față, vom cita după ediția lui Jonathan Dancy = Berkeley 1998.

Berkeley [...] are loc o schimbare reală în poziția empiristă față de problema limbii“[5,*]. Până la un anumit punct, putem prelua interpretarea lui Cassirer pentru a servi scopurilor pe care le avem în vedere aici. Am văzut deja că în limbaj Locke găsește confirmarea propriei teorii a cunoașterii. Spiritul uman ajunge de la reprezentări individuale la ideile generale pe calea abstractizării. Acest proces de abstractizare se oglindește în limbă; cuvintele sunt reprezentanții ideilor abstracte. Berkeley polemizează cu această interpretare și în acest scop el citează pe larg din eseul lui Locke[6]. Față de legătura dintre Berkeley și predecesorul său, Cassirer observă că „funcția reală și esențială a cuvântului nu ocupă nici un loc în sistemul senzualist“. „În cazul în care acceptăm acest sistem“, spune Cassirer, „nu ne rămâne altceva de făcut decât a tăgădui și a abandona această funcție“[7,**]. Pentru Berkeley, limba pare să modeleze exact opusul structurii cunoașterii, ea reprezintă sursa tuturor erorilor. La prima vedere, această interpretare este îndreptățită. La sfârșitul introducerii la *Principles of Human Knowledge*, Berkeley scrie:

> Unless we take care to clear the first principles of knowledge, from the embarras and delusion of words, we may make infinite reasonings upon them to no purpose; we may draw consequences from consequences, and be never the wiser.[8,***]

Deși acest pasaj pare să confirme opinia lui Cassirer, interpretarea sa nu poate fi totuși acceptată deplin, din niște motive asupra cărora vom reveni imediat. Vom vedea că Cassirer înțelege problematica discutată la Berkeley doar în litera sa și ține seama doar de aspectul formal al acesteia.

5. Cassirer 1923/2001, 78.

* Pentru comparație, oferim și versiunea românească existentă: „De la Locke la Berkeley s-a realizat o turnură caracteristică a poziției empirismului față de problema limbii“, în Ernst Cassirer, *Filozofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*, traducere din limba germană de Adriana Cînța, Editura Paralela 45, Pitești, p. 89 (n. tr.).

6. *Cf.*, de exemplu, *Introduction*, § 11 = Berkeley 1998, 93.

7. Cassirer 1923/2001, 78.

** Pentru comparație, oferim și versiunea românească existentă: „*funcția* distinctă și esențială a cuvântului nu are nici un loc în cadrul sistemului senzualist. Acest sistem ar putea fi susținut doar prin negarea și excluderea acestei funcții“, ed. cit. (n. tr.).

8. *Introduction* § 25 = Berkeley 1998, 102.

*** „Dacă nu ne străduim a scăpa primele principii ale cunoașterii de masa inutilă a cuvintelor, atunci toate meditațiile noastre vor fi fără rost; noi vom putea trage concluzii după concluzii și totuși nu vom deveni mai înțelepți“, traducere în limba română de S. Căteanu, în George Berkeley, *Principiile cunoașterii omenești*, ed. cit., p. 38 (n. tr.).

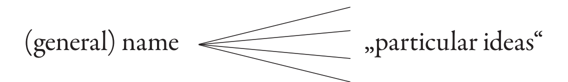
În *Introducere*, Berkeley se pronunță mai ales împotriva „principiului fals al ideilor abstracte". El spune că originea ideii conform căreia ar exista asemenea idei universale trebuie căutată în limbă: „...if there had been no such things as speech or universal signs, there never had been any thought of abstraction."[9,*]

Critica lui Berkeley se întemeiază în principal pe două argumente:

a) Este falsă ipoteza că fiecare nume are o semnificație unică și stabilă; această presupunere este total greșită:

> Whereas, in truth, there is no such thing as one precise and definite signification anexed to any general name, they all signifying indifferently a great number of particular ideas.[10,**]

După cum vedem, nu este vorba despre instabilitatea sau caracterul vag al semnificației date în limbă, ca la alți critici ai limbii; este pur și simplu negată existența fenomenului „semnificație":



„Idee" înseamnă aici, ca și în majoritatea celorlalte pasaje din *Treatise*, „reprezentarea plastică a unui obiect în conștiința umană". (Vom vedea imediat că, ocazional, Berkeley folosește termenul „idee" și în alt sens, mai degrabă «platonic».) Relația nu se stabilește, așadar, între „nume" și „ideea abstractă" sau între „semnificație" și „ideea individuală (*particular*)", ci în mod nemijlocit între „nume" și „ideile particulare". Cum de este posibil așa ceva, Berkeley nu mai explică.

b) „Numele" nu reprezintă determinările reale, concrete ale „ideii". S-ar putea obiecta, scrie Berkeley, că „numele", care dispun de o definiție, sunt limitate în același timp la o anumită semnificație. Un triunghi este definit ca „o suprafață plană mărginită de trei linii drepte", și astfel termenul „triunghi" nu poate desemna, evident, decât această idee, fără alte precizări. Însă definiția triunghiului nu spune dacă este vorba de o suprafață mare sau mică, neagră sau albă, dacă laturile sunt lungi sau scurte, dacă sunt sau nu egale, și nici ce

9. *Introduction*, § 18 = Berkeley 1998, 98.

* „...dacă n-ar fi existat limbajul sau semnele universale, atunci nici vorbă n-ar fi despre abstracție", ed. cit., p. 33 (n. tr.).

10. *Ibidem*.

** „De fapt, nu există ceea ce ar fi o singură semnificație precisă și determinată, legată de respectivul nume general, fiindcă orice nume se referă la un mare număr de idei particulare fără deosebire", *ibidem* (n. tr.).

unghi formează. Aceste lucruri nu pot fi imaginate, deci nu există o „idee" care să corespundă cuvântului „triunghi". Nu este același lucru, crede Berkeley, să asociezi în mod constant un cuvânt cu definiția sa („to keep a name constantly to the same definition") sau să consideri că reprezintă invariabil aceeași idee („to make it stand every where for the same idea"). Primul caz reprezintă o situație necesară, însă al doilea este inutil și imposibil de pus în practică.[11]

Ce vrea Berkeley să spună cu aceste explicații? Ele par să încline, de fapt, spre o respingere a limbajului. Pentru el, limbajul nu este un obiect care trebuie avut în vedere în contextul problemei „ideilor", întrucât cuvintele nu reprezintă ceea ce filozofia empiristă înțelege prin „idei".

Tezele de la care pornește critica limbajului la Berkeley sunt, fără îndoială, acceptabile. Atunci când afirmă că „numele" țin locul unui număr mare de reprezentări particulare, se poate interpreta că el recunoaște că semnificația nu corespunde vreunei reprezentări și că nu există reprezentări „universale". În realitate, un „triunghi universal" se poate defini, însă nu ne putem reprezenta în mod concret, de fiecare dată, decât un triunghi cu anumite caracteristici. Ciudate sunt doar consecințele pe care Berkeley le deduce din observațiile sale particulare, de altfel cât se poate de nimerite. Atribuie limbajului o «mistificare» căreia îi cade pradă el însuși. Limbajul ne îndeamnă să acceptăm existența «ideilor abstracte»; însă ele nu au cum să existe. Prin această idee, se presupune în subsidiar că apelativele au pretenția de fi înlocuitori ai unor reprezentări individuale generalizate. Dacă apare o asemenea impresie, «greșeala» nu se află în limbaj, ci este a aceluia care își face o imagine falsă despre limbaj.

Critica pe care Berkeley pare s-o exercite direct asupra limbajului se îndreaptă, de fapt, împotriva opiniei lui Locke despre limbaj. Acesta ar fi avertizat asupra pericolelor care se pot ivi în relațiile cu cuvintele și i-ar fi sfătuit pe ceilalți să se ocupe doar de ideile exprimate și să nu se încurce cu cuvintele. Acest sfat nu a fost însă respectat chiar de Locke însuși. Mai mult decât atât, Locke a admis că singura funcție a cuvintelor este aceea de a exprima idei, iar semnificația oricărui nume general este o anumită idee abstractă. Însă asemenea idei nu există – și în aceasta constă teza principală a lui Berkeley. El nu observă că nu folosește termenul „idee" cu același înțeles ca la Locke.

Berkeley recunoaște o întrebuințare potrivită pentru cuvinte, aceea de a face posibil accesul unui individ la toate realizările istorice ale unei comunități:

11. *Ibidem*, 98 și urm.

> It cannot be denied that words are of excellent use, in that by their means all that stock of knowledge which has been purchased by the joint labours of inquisitive men in all ages and nations, may be drawn into the view and made the possession of one single person.[12,*]

În același timp, spune Berkeley, trebuie să fim conștienți și de pericolele care însoțesc un asemenea proces:

> But at the same time it must be owned that most parts of knowledge have been strangely perplexed and darkened by the abuse of words...[13,**]

Limbajul modifică de-a dreptul contemplarea directă a adevărului:

> ...in vain do we consult the writings of learned men, and trace the dark footsteps of antiquity; we need only draw the curtain of words, to behold the fairest tree of knowledge, whose fruit is excellent, and within the reach of hand.[14,***]

Berkeley își propune să urmeze sfatul lui Locke și să separe clar cuvintele de idei. Își asumă și o serie de avantaje ale acestei atitudini: în primul rând, ar fi cruțat de implicarea în orice dispute pur verbale; în afară de aceasta, ar evita ispitele la care este supus spiritul uman din partea „ideilor abstracte" și, în sfârșit, nu ar mai cădea victimă iluziei că are la dispoziție idei care nu există de fapt în realitate.[15] Cel căruia îi este clar faptul că posedă doar reprezentări individuale (*particular ideas*) nu s-ar mai chinui zadarnic să descopere în sine ideile abstracte care sunt legate de fiecare cuvânt.[16]

După cum am mai spus, până aici toate ideile lui Berkeley sunt clare și acceptabile, cu condiția ca termenul *idee* să fie interpretat corect, adică în sens empirist. Totuși, critica limbajului dedusă din aceste idei își pierde din vedere

12. *Introduction* § 21 = Berkeley 1998, 100.

* „Nu se poate nega că vorbele sunt de un folos însemnat, fiindcă prin ajutorul lor cunoștințele, care au fost dobândite prin munca unită a savanților din toate veacurile și națiunile, pot fi supuse vederii și pot deveni posesiunea oricărei persoane", ed. cit., pp. 35 și urm. (n. tr.).

13. *Ibidem*.

** „Dar în același timp trebuie recunoscut că prin întrebuințarea nepotrivită a cuvintelor [...] multe dintre ramurile științei au fost încurcate și confundate", *ibidem* (n. tr.).

14. *Introduction*, § 24 = 101.

*** „...în zadar consultăm scrierile oamenilor învățați și urmăm pașii obscuri ai Antichității: trebuie numai să dăm la o parte cortina cuvintelor ca să contemplăm pomul cel mai frumos al cunoașterii, ale cărui fructe sunt excelente și pe care le putem strânge cu mâna noastră", ed. cit., p. 38 (n. tr.).

15. *Introduction*, § 22 = 100 și urm.

16. *Ibidem*, § 24 = 101.

obiectul inițial. Mai precis, gândirea este legată de limbaj ca element intermediar – până aici putem fi de acord cu Berkeley –, însă obiectul gândirii (în acest caz, „ideile“) are o natură non-lingvistică. Berkeley afirmă acest lucru și în alt pasaj din introducere; acolo, limbajului i se neagă tocmai funcția de a reprezenta „idei“. Berkeley scrie că adesea cuvintele sunt folosite cu aceeași funcție ca literele în algebră: ca înlocuitori pentru reprezentările cu care se operează, fără ca acestea să mai fie actualizate:

> ...a little attention will discover, that it is not necessary [...] significant names which stand for ideas should, every time they are used, excite in the understanding the ideas they are made to stand for: in reading and discoursing, names being for the most part used as letters are in *algebra*, in which though a particular quantity be marked by each letter, yet to proceed right it is not requisite that in every step each letter suggest to your thoughts, that particular quantity it was appointed to stand for.[17,*]

După Cassirer, teoria lui Berkeley este diametral opusă celei a lui Thomas Hobbes (1588–1679), reprezentant al filozofiei statului din Anglia, pentru care „adevărul“ și „falsitatea“ sunt atribute ale limbii, nu ale lucrurilor:[18]

> Wenn Berkeley den Wahrheits- und Erkenntnisgehalt der Sprache aufzuheben strebt, wenn er in ihr den Grund allen Irrtums und aller Selbsttäuschung des menschlichen Geistes sieht, so war bei Hobbes der Sprache nicht nur Wahrheit, sondern – alle Wahrheit zugesprochen worden. Hobbes' Wahrheitsbegriff gipfelt in der These, daß Wahrheit nicht in den Dingen, sondern einzig und allein in den Worten und im Gebrauch der Worte liege: *veritas in dicto, non in re constitit*.[19,**]

17. *Ibidem*, § 19 = 99.

* „...prin puțină atenție se va constata că nici nu e necesar [...] ca denumiri precis determinate, care reprezintă idei, să determine în intelect totdeauna, când sunt întrebuințate, acele idei pentru care ele sunt făcute să le reprezinte. Căci, atât în citire, cât și în graiul viu, numele sunt întrebuințate în cea mai mare parte la fel ca și literele în *algebră*, unde prin fiecare literă e marcată o cantitate particulară, și totuși pentru a proceda corect, nu e nevoie ca la fiecare pas fiecare literă să sugereze acea cantitate particulară pentru care litera respectivă e aplicată spre reprezentare“, ed. cit., pp. 33 și urm. (n. tr.).

18. *Cf.* Kodalle 1996, 112.

19. Cassirer 1923/2001, 79. *Ibidem* se citează: Hobbes, *De corpore*, P. I.: *Computatio sive Logica*, cap. III, § 7.

** „Pe de o parte, Berkeley tinde să anuleze conținutul de adevăr și conținutul cognitiv al limbii, pe care o consideră sursa oricărei erori și autoamăgiri a spiritului uman; pe de altă parte, Hobbes i-a atribuit limbii nu doar adevărul, ci *orice adevăr*. Conceptul de adevăr al lui Hobbes atinge punctul culminant în teza că adevărul nu s-ar afla în lucruri, ci doar în cuvinte și în utilizarea cuvintelor: *veritas in dicto, non in re consistit*“, în Ernst Cassirer, *Filozofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*, ed. cit., pp. 89 și urm. (n. tr.).

După Cassirer, limbajul era pentru Hobbes

> nur insofern eine Quelle des Irrtums, als sie zugleich, gemäß seiner nominalistischen Grundansicht, die Bedingung der begrifflichen Erkenntnis überhaupt, somit die Quelle aller Allgemeingültigkeit und aller Wahrheit ist.[20,*]

Dimpotrivă, la Berkeley limbajul și-a pierdut cu totul această funcție, nu mai este luat în discuție ca instanță la care putem face apel în remiterea unor judecăți generale. În mod straniu, în scrierile de mai târziu ale lui Berkeley se produce „încă o dată o schimbare ciudată de opinie". În metafizica acestuia, „orice realitate, atât spirituală, cât și senzorială, se transformă în limbaj":

> Denn jetzt hat sich die sinnliche Weltansicht selbst mehr und mehr in eine rein symbolische umgestaltet. Was wir als die Wirklichkeit der Wahrnehmungen und als die Körpers bezeichnen – das ist, tiefer erfaßt und verstanden, nichts anderes als die sinnliche Zeichensprache, in der sich ein allumfassender unendlicher Geist unserem endlichen Geiste mitteilt.[21,**]

Totuși, această explicație a lui Cassirer nu poate fi acceptată fără niște precizări prealabile. În scrierile de mai târziu ale lui Berkeley citate de Cassirer – mai ales în *On Siris and its Ennemies* (1744) – nu mai este abordată problema discutată mai înainte, adică întrebarea dacă limbajul reflectă sau nu reprezentările noastre individuale. Nu se mai vorbește deloc despre limbajul omului. Atunci când Berkeley, în „metafizica" sa, discută despre „limbă", se referă la limbajul lui Dumnezeu. Lumea însăși este înțeleasă ca o limbă simbolică sau, mai bine spus, ca un discurs simbolic al lui Dumnezeu.

În primele sale scrieri, Berkeley a criticat limbajul pentru că acesta ar simula existența „ideilor abstracte". În sens literal, critica sa trebuie considerată eronată, însă ceea ce el prezintă drept negativ poate fi interpretat și într-un sens pozitiv, mai exact ca determinare a semnificației din limbă. În critica sa, Berkeley definește semnificația într-o anumită măsură *ex negativo*: aceasta nu constă în reprezentările plastice individuale, ci este mai degrabă ceva conceptual.

Anumite aspecte ale criticii exercitate de Berkeley asupra limbajului trebuie totuși evaluate în mod pozitiv. Astfel, de exemplu, el se exprimă categoric

20. *Ibidem*, 79f.

* *Ibidem*, p. 90: „o sursă a erorii doar în măsura în care ea este și condiția cunoașterii conceptuale în genere, sursa oricărei valabilități universale și a oricărui adevăr" (n. tr.).

21. *Ibidem*, p. 80.

** *Ibidem*, p. 91: „...căci acum, concepția senzualistă despre lume s-a transformat tot mai mult într-o concepție pur simbolică. Ceea ce desemnăm drept realitatea percepțiilor și a corpurilor nu este decât limbajul sensibil al semnelor prin care un spirit infinit atotcuprinzător se comunică spiritului nostru finit" (n. tr.).

împotriva ideii că unicul și veritabilul scop al limbajului ar fi transmiterea ideilor; enumeră o serie de alte funcții ale limbajului și concepe un fel de cadru teoretic și practic pentru ordonarea acestora:

> Besides, the communicating of ideas marked by words is not the chief and only end of language, as it is commonly supposed. There are other ends, as the raising of some passion, the exciting to, or deterring from an action, the putting the mind in some particular disposition...[22,*]

În toate acestea, „ideile" joacă un rol secundar. Adesea, limbajul are rolul de a provoca anumite sentimente, fără ca în context să se manifeste vreo idee (aici, Berkeley folosește cuvântul „idee" în sens «raționalist»!):

> ...if doth [...] happen either in hearing or reading a discourse, that the passions of fear, love, hatred, admiration, disdain, and the like arise, immediately in his [*scil.* of the reader] mind upon the perception of certain words, without any ideas coming between.[23,**]

La început, spune Berkeley, cuvintele care provoacă aceste sentimente au putut evoca ideile corespunzătoare, însă puterea lor de evocare a slăbit prin utilizarea lor continuă:

> ...it will be found that when language is once grown familiar, the hearing of the sounds or sight of the characters is oft immediately attended with those passions, which at first wont to be produced by the intervention of ideas, that are now quite omitted. May we not, for example, be affected with the promise of a *good thing*, though we have not an idea of what it is? Or is not the being threatened with danger sufficient to excite a dread, though we think not of any particular evil likely to befall us, nor yet frame to our selves an idea of danger in abstract?[24,***]

22. Introduction § 20 = Berkeley 1998, 99.

* „Mai mult, comunicarea ideilor însemnate prin cuvinte nu este singurul și principalul scop al limbii, precum se presupune în general. Sunt și alte scopuri și anume evocarea anumitor sentimente, îndemnarea la o acțiune oarecare sau împiedicarea ei, punerea sufletului într-o dispoziție oarecare...", traducere în limba română de S. Căteanu, în George Berkeley, *Principiile cunoașterii omenești*, ed. cit., p. 34 (n. tr.).

23. *Ibidem*.

** „...dacă la ascultarea sau citirea unui discurs nu se întâmplă adeseori că sentimentele de frică, iubire, ură, admirație, dispreț, și altele asemănătoare răsar în sufletul lui imediat sau după perceperea câtorva cuvinte, fără să devină idei", *ibidem* (n. tr.).

24. *Ibidem*.

*** „...se va constata că, odată ce limba devine familiară, auzul sunetelor sau vederea literelor este adeseori imediat urmată de acele pasiuni care la început s-au produs cu ajutorul ideilor, ce acum sunt omise. Nu putem fi, spre exemplu, cuprinși

Nici numele proprii nu sunt întotdeauna folosite cu scopul de a evoca în fața vorbitorului sau a interlocutorului imaginea indivizilor pe care îi desemnează. Atunci când un scolastic face trimitere la Aristotel, el vrea doar să-și impresioneze partenerul de dialog: „All I conceive he means by it, is to dispose me to embrace his opinion with the deference and submission which custom has annexed to that name."[25,*]

În final, vom rezuma încă o dată sintetic atât critica limbajului la Berkeley, cât și propria noastră «critică a criticii» și comentariile legate de aceste chestiuni:

Berkeley critică limba pentru faptul că aceasta ne îndeamnă să acceptăm existența „ideilor generale", care nu există în realitate. Fiecare cuvânt, spune Berkeley, reprezintă un mare număr de reprezentări particulare; numele unitar sugerează însă că el ar trebui să reprezinte o idee unitară.

În măsura în care această critică vizează limba, ea își ratează ținta. Obiecția ar fi îndreptățită în cazul în care cuvintele ar trimite realmente la reprezentări generale sau dacă, indiferent din ce motiv, le-ar fi contestată orice valoare gnoseologică. Însă, întrucât cuvintele nu trimit la reprezentări generale, după cum Berkeley subliniază mereu, înseamnă că eroarea nu aparține limbii, ci este a celui care interpretează greșit funcția limbii. Berkeley îl are, de fapt, în vedere pe Locke atunci când pretinde că ar critica limba. Decizia sa de a nu face apel la limbă în cercetarea reprezentărilor individuale (*particular ideas*) este pe deplin justificată. Totuși, felul în care el își motivează această opțiune este absurd. Atunci când cineva vrea să justifice de ce nu scrie cu ajutorul unui cuțit, trebuie să se mulțumească cu explicația că, în ciuda presupunerii sale inițiale, și-a dat seama că acest instrument nu este destinat scrisului; nu e nevoie să se și laude că a evitat astfel să confunde tăiatul cu scrisul.

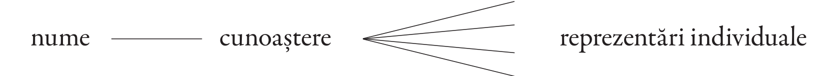
S-a încercat să se explice că critica pe care Berkeley o face limbajului poate fi interpretată în sens pozitiv, dacă în ceea ce el contestă limbajului vedem de fapt definiția acestuia. „Numele" nu se referă la o reprezentare generală, ci mai degrabă la o definiție care, la rândul ei, poate suscita nenumărate reprezentări

de plăcere la făgăduiala unui lucru bun, deși nu avem nici o idee despre acel lucru? Sau simpla amenințare a unui pericol nu e suficientă pentru a ne trezi frică, deși nu ne gândim la un anumit rău particular care ar putea să ni se întâmple, și nu ne formăm o idee oarecare abstractă despre pericol?", *ibidem*, pp. 34 și urm. (n. tr.).

25. *Ibidem*, p. 100.

* „...tot ceea ce concep că el intenționează nu e altceva decât să mă îndemne la adoptarea opiniei sale, urmată de acel respect și devotament pe care o deprindere lungă le-a anexat acelui nume", *ibidem*, p. 35 (n. tr.).

individuale. Definiția constă în delimitarea unei cunoașteri generale care, în interiorul acestor delimitări, poate fi umplută cu nenumărate reprezentări particulare:



În contextul acestei încercări de a da o interpretare pozitivă criticii pe care Berkeley o face la adresa limbajului, se ridică încă o serie de întrebări:

Prima întrebare este de natură pur filozofică: Oare Berkeley a dat o interpretare corectă atunci când afirmă că la Locke numele ține locul unor „reprezentări generale“ – acestea, atenție, înțelese în sens senzorial?

A doua întrebare privește raportul nemijlocit postulat de Berkeley între „nume“ și „un mare număr de reprezentări particulare“. Poate fi, oare, gândită o asemenea relație?

A treia întrebare se referă la intenția lui Berkeley de a renunța sub toate aspectele la limbaj în gnoseologia sa. Putem renunța de tot la acea cunoaștere generală pe care o reprezintă numele, atunci când vrem să ajungem la «lucrurile în sine»?

A patra întrebare are în vedere caracterul obligatoriu intersubiectiv al reprezentărilor individuale. Oare o asemenea reprezentare poate fi într-adevăr comunicabilă, iar această comunicare – presupunând că este posibilă – ar fi într-adevăr utilă din punct de vedere istoric și social?

La toate cele patru întrebări trebuie să răspundem aici negativ. *În primul rând*, toate indiciile arată că felul în care Berkeley a interpretat ideile lui Locke nu este corect. „Ideile generale“ („general ideas“) ale lui Locke nu trebuie interpretate în sensul a ceea ce Berkeley însuși înțelege prin „idei“, ci mai degrabă în sensul de „conținuturi date în limbă“. *În al doilea rând*, un cuvânt nu se poate referi în mod direct la diferite reprezentări particulare. Un anumit tip de legătură unificatoare trebuie presupusă ca fiind dată deja în semnificația cuvântului, altfel nu am avea cum să explicăm de ce un cuvânt poate evoca o mulțime de reprezentări precis determinate și le exclude pe toate celelalte. Cuvântul trebuie să corespundă unei delimitări care, la rândul ei, nu este o reprezentare. În acest punct, argumentarea lui Berkeley este contradictorie. *În al treilea rând*, nici o gnoseologie nu poate să facă abstracție de acea cunoaștere generală «preliminară», pe care cuvântul o reprezintă, căci fără această mediere nu este posibil accesul la «lucrurile în sine», și, *în al patrulea rând*, reprezentările particulare nu sunt comunicabile. A vrea să

împărtășesc celuilalt felul în care văd eu culoarea roșie este o îndrăzneală absurdă; este de ajuns faptul că amândoi desemnăm prin cuvântul *roșu* aproximativ aceleași forme de manifestare.

15.2. David Hume (1711–1776)

În multe lucrări de istorie a filozofiei, David Hume este prezentat drept „cel mai important filozof englez“, prin care filozofia empiristă din Marea Britanie, fondată de Locke și continuată consecvent de Berkeley, a atins punctul său maxim de dezvoltare și în același timp a fost pusă sub semnul întrebării. În lucrarea de față, ne vom ocupa doar pe scurt de David Hume, întrucât contribuțiile sale în domeniul filozofiei limbajului sunt *sensu stricto* aproape inexistente. De fapt, Hume nu era englez, ci provenea dintr-o familie de nobili scoțieni rurali, iar în Anglia a avut mereu de suferit din cauza resentimentelor antiscoțiene. A locuit în Franța în perioada 1734–1737; în La Flèche, nu departe de colegiul iezuit unde se formase Descartes, a redactat cea mai mare parte din *Treatise of Human Nature*.[26] Insuccesul acestei opere l-a determinat pe Hume să selecteze din tratat cele mai importante idei, pe care să le prezinte din nou publicului, într-o formă mai accesibilă, mai ușor de citit. Rezultatul acestor eforturi este *Enquiry into the Human Understanding*, apărut în 1748. „He shortened the *Treatise* by leaving out the best parts and most of the reasons for his conclusions“ – „Și-a scurtat *Tratatul*, lăsând deoparte părțile cele mai bune și cea mai mare parte a argumentelor în favoarea concluziilor“, observă sarcastic Bertrand Russell.[27] Hume își dobândește independența totală din punct de vedere financiar odată cu apariția, în 1755, a celei mai cunoscute și mai pline de succes scrieri ale sale, *History of England*, pe care o elaborase în timpul în care lucrase ca bibliotecar în Edinburgh. Sceptic, refuză orice formă de zel dogmatic și, din această cauză, pentru prietenii săi scoțieni, care aveau o orientare deistă, era prea «ateu», iar pentru francezii radicali (*esprits forts*), dimpotrivă, nu era suficient de ateu. Prin critica noțiunii de cauzalitate, Hume a avut o influență decisivă asupra filozofiei germane, fără să știe sau chiar fără să fi vrut acest lucru. În prefața la lucrarea sa *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* din

26. Primele două volume au fost publicate în 1739, iar cel de-al treilea, în 1740. În lucrarea de față cităm după ediția realizată de T.H. Green și T.H. Grose = Hume 1886.

27. Russell 1946, 685.

1783, Immanuel Kant recunoaște că Hume a fost cel care „zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und [seinen] Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung [gegeben habe]" – „a întrerupt pentru prima dată moțăiala dogmatică și [a dat] o cu totul altă direcție cercetărilor [sale] în câmpul filozofiei speculative".[28]

Contribuția lui Hume în domeniul filozofiei limbajului – dacă se poate vorbi de așa ceva – constă în câteva observații critice asupra terminologiei filozofice și într-o reinterpretare – produsă oarecum în subsidiar – a caracterului „convențional" (și deci „arbitrar") al semnului lingvistic.

În capitolele al VII-lea și al VIII-lea din *Enquiry concerning Human Understanding* se face o distincție netă între terminologia științelor formale (matematica, geometria) și cea a „științelor comportamentale" (*moral sciences*). În cazul primelor, termenii de specialitate servesc exclusiv la identificarea obiectelor despre care putem obține în mod nemijlocit o percepție clară. În schimb, în cazul științelor morale, nu avem nici o posibilitate de a ne aduce nemijlocit în fața ochilor fenomenul desemnat, adică fără intermedierea limbii; de aceea, inevitabil, în judecățile noastre se strecoară ambiguități:

> ...the finer sentiments of the mind, the operations of the understanding, the various agitations of the passions, though really in themselves distinct, easily escape us, when surveyed by reflection; nor is it in our power to recal [sic] the original object, as often we have the occasion to contemplate it. Ambiguity, by this means, is gradually introduced into our reasonnings...[29,*]

Ca exemple de concepte problematice de acest tip sunt discutate *Necessary Connexion* „legătură necesară", *Liberty* „libertate" și *Necessity* „necesitate". Este vorba, de fapt, nu de polisemia limbilor naturale, ci de potențiala instabilitate a termenilor de specialitate.

Mai interesantă este ideea pe care o găsim într-un scurt fragment dintr-o lucrare de tinerețe a lui Hume, *A Treatise of Human Nature*. În capitolul

28. Citat după Höffe, ^{4}1996, 32.

29. Hume ^{3}1975, 60.

* „...stările mai subtile ale spiritului, operațiile intelectului, diversele agitații ale pasiunilor, deși sunt de fapt distincte în ele însele, ne scapă cu ușurință, atunci când sunt supuse reflecției; și nici că stă în puterea noastră să rechemăm în amintire obiectul original, la fel de des cum am avut posibilitatea de a-l observa. În acest fel ambiguitatea se introduce treptat în raționamentele noastre", în David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanța Niță, studiu introductiv de Mircea Flonta, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987 (n. tr.).

intitulat *Of the Origin of Justice*[30], Hume se ocupă de conceptul de „convenție“. Pentru aceasta, filozoful aduce în discuție conceptul de „acord tacit“, un fel de colaborare ce are loc nu ca urmare a unei promisiuni explicite (*promise*). În viața socială a omului, crede Hume, există multe situații în care membrii unei comunități acționează împreună în mod spontan, nu pentru că o asemenea cooperare ar fi fost stabilită explicit, ci pentru că în acest fel oamenii își asigură un folos comun. De un „acord“ se poate vorbi și în cazuri precum următoarele:

> And this may properly enough be call'd a convention or agreement betwixt us, tho' without the interposition of a promise; since the actions of each of us have a reference to those of the other, and are perform'd upon the supposition, that something is to be perform'd on the other part.[31,*]

Iar acum, în acest context, într-un mod oarecum surprinzător, Hume introduce în joc și limbile oamenilor – și ele au apărut pe baza unui asemenea acord tacit:

> In like manner are languages gradually establish'd by human conventions without any promise.[32,**]

Avem aici una dintre primele argumentări ale ideii potrivit căreia caracterul convențional (arbitrar) al limbilor nu se datorează unei convenții explicite (pentru așa ceva ar fi trebuit ca mai întâi să existe limbile), ci unui acord tacit «dezvoltat istoric».

Ne vom întoarce asupra unei faze mai târzii a empirismului atunci când ne vom ocupa de Adam Smith, un prieten al lui Hume. În cele ce urmează va fi vorba însă de un reprezentant important al unei direcții filozofice cu totul diferite.

15.3. James Harris (1709–1780)

Înainte de a ne îndrepta atenția spre cel mai important reprezentant al teoriei gramaticii universale (*Grammatica universalis*) din secolul al XVIII-lea, trebuie să amintim pe scurt de un alt învățat, care a avut o influență decisivă

30. Cartea a III-a, partea a doua, capitolul 2 = Hume 1886, 258–273.

31. Hume 1886, vol. II, 263.

* „Iar aceasta ar putea fi numită pe drept cuvânt o convenție sau o înțelegere între noi, chiar dacă fără intervenția unei promisiuni; căci acțiunile fiecăruia dintre noi au un răsunet în acțiunile altora și sunt îndeplinite pornind de la supoziția că urmează și alte acțiuni din partea celorlalți“ (n. tr.).

32. *Ibidem*. *Cf.* și Coseriu 1967, nota 24.

** „În același fel, limbile sunt constituite treptat prin convenții între oameni, în lipsa vreunei promisiuni“ (n. tr.).

asupra lui Harris. Este vorba despre Anthony Ashley Cooper, Earl de Shaftesbury (1671–1713), nepot al cunoscutului om de stat. În lucrarea sa principală, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*[33], apărută în anul 1711, se găsesc puține considerații de filozofie a limbajului; printre acestea se numără mai ales o scurtă critică la adresa unei abordări materiale parțiale a limbii. Mai importantă este poziția lui Shaftesbury atunci când respinge toate formele de filozofie de orientare logico-matematică, precum și empirismul gnoseologic. El cere o reîntoarcere la spiritul Antichității, mai ales la normele estetice și etice pe care le-au stabilit marii gânditori ai acelei epoci.

Nu este posibil ca James Harris să-l fi cunoscut personal pe Shaftesbury[34]; totuși, în primele sale eseuri pe probleme de estetică și de etică, se arată profund influențat de acesta. Același lucru este valabil și pentru cea mai importantă lucrare a lui Harris, de care ne vom ocupa imediat mai pe larg. Harris a fost nu doar un savant renumit, ci și un politician de succes. A primit o educație excelentă, mai întâi în orașul natal, Salisbury, apoi la Wadham College, la Universitatea din Oxford. În ultimii ani ai carierei didactice, când apăruseră deja aproape toate operele sale, a ocupat importante funcții publice.

Opera sa fundamentală, *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*, a apărut în 1751[35] și a avut un foarte mare succes; până în 1825 apăruseră opt ediții. Cartea a fost tradusă în limba germană în anul 1788 și a avut o influență considerabilă asupra celor mai importanți reprezentanți ai filozofiei limbajului din epoca romantismului timpuriu, a lui Johann Georg Hamann (1730–1788) și a lui Johann Gottfried Herder (1744–1803).

Reorientarea către Antichitate, a cărei necesitate fusese proclamată de Shaftesbury, este realizată de Harris cu consecvență. El este conștient de curentul de opinie al epocii sale, nu tocmai favorabil studiului Antichității, și, în introducerea la *Hermes*, cere scuze pentru faptul că se ocupă atât de detaliat de autori pe care nimeni nu-i mai consideră importanți. *Hermes* constituie o summa a filozofiei limbajului din perioada Antichității într-o nouă interpretare, modernă și originală, și poate fi considerată o continuare legitimă a gândirii antice în problemele limbii. Bazele și punctul de plecare în teoria gramaticii formulată de Harris sunt constituite de textele lui Aristotel *De*

33. Shaftesbury 1711/1900.

34. Atât Cassirer, cât și Verburg îl consideră nepotul lui Shaftesbury. Întrucât avea patru ani la moartea unchiului său, nu se poate spune că a fost influențat personal de acesta.

35. Citată aici după o reeditare a ediției a patra, Londra 1786 (= Harris 1996).

interpretatione și *De anima*[36], ca și de comentatorii neoplatonici și peripatetici ai scrierilor lui Aristotel, mai ales Alexandru din Aphrodisias (secolele al II-lea–al III-lea d.Hr.) și Ammonios[37]. Harris cunoaște cea mai mare parte a tradiției ulterioare a filozofiei antice a limbajului și face mereu referire la numeroși autori de gramatici greci, bizantini și latini.

Interesul lui Harris vizează atât limbajul în general, cât și diversele limbi în manifestările lor istorice concrete, și mai ales „geniul" diferitelor limbi individuale sau tipuri de limbi. Primele două părți ale lucrării tratează teoria generală a limbajului și a gramaticii, iar cea de-a treia, caracteristicile limbilor individuale (respectiv, ale tipurilor de limbi). Harris se ocupă, de fapt, doar de patru limbi, și anume engleza, latina, greaca și așa-numitele „limbi orientale", pe care le atribuie „popoarelor estice" *(Nations of the East)*. Exemplele la care trimite filozoful englez arată că are în vedere în primul rând limba persană din perioada războaielor grecilor cu perșii. Atât în domeniul teoriei generale a limbii, cât și în cel al caracteristicilor limbilor individuale, Harris procedează într-o manieră analitică. În primele două cărți, el descompune limbajul în componentele sale funcționale, operație în cadrul căreia pornește de la propoziție, considerată cea mai mare unitate care trebuie avută în vedere în cadrul teoriei gramaticii.

În cartea a treia, Harris efectuează o analiză a limbajului în substanța (*matter*) și în forma lui. Prin formă, el nu înțelege chiar expresia materială, ci conținutul semantic; o apropiere de termenul „formă internă" (*innere Form*) de la Humboldt este evidentă. De fapt, adevărata filozofie a limbajului la Harris, determinarea pe care el o dă funcției generale a limbajului, se găsește mai ales în cartea a treia, care este dedicată în cea mai mare parte nu limbajului în general, ci limbilor particulare.

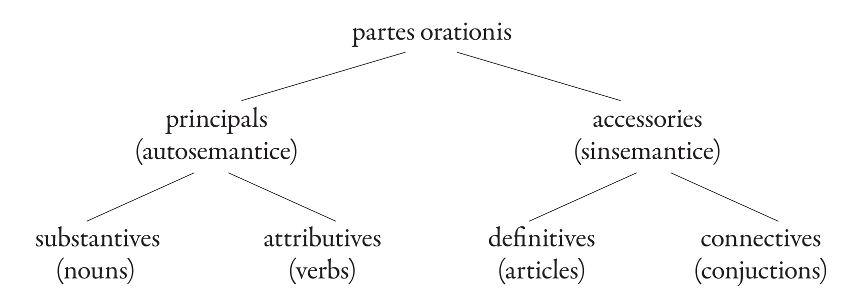
În primele două cărți, de care ne vom ocupa doar succint, Harris urmărește o analiză gramaticală de tip descendent. El pornește de la propoziție ca unitate de nivel superior și o definește ca pe o structură alcătuită din sunete înzestrate cu semnificație, ale cărei componente dețin, la rândul lor, semnificație („a compound Quantity of Sound significant, of which certain Parts are themselves also significant")[38]. Pornind de la propoziție, pe care o consideră

36. *Cf. supra* 6.1.2.

37. *Cf. supra* 6.3.8.5.2.

38. Harris 1996, 19 și urm. [Harris, teoretician *ante litteram* al actelor de vorbire, disociază între propoziții asertive, interogative, imperative și optative; *cf. ibidem*, 12 și urm.]

unitatea de bază a limbii perceptibilă de toți [vorbitorii] („that combination in Speech, which is obvious to all"), el intenționează să coboare la nivelul unităților elementare, „which, however essential, are only obvious to a few."[39] Trece apoi la o clasificare a părților de vorbire (*partes orationis* sau, în acest caz, mai bine spus, a „părților discursului") bazată pe semantica enunțului. Astfel, Harris distinge între „cuvinte autosemantice" („words significant by themselves"), pe care le numește *principals*, și „cuvinte care semnifică datorită unui raport" („words significant by relation"), pe care le numește *accessories*. Această distincție corespunde vechii distincții între cuvinte categorematice și sincategorematice (autosemantice *vs* sinsemantice). În cazul cuvintelor autosemantice (*principals*), Harris distinge între cele care desemnează fenomene aparținând altor lucruri (*attributives*) și cele care desemnează „substanțe" (*substantives*). La cuvintele-accesorii (*accessories*), se distinge între cuvinte determinative (*definitives*) și cuvinte de legătură (*connectives*). Primele se află în relație cu un *principal*, cele din a doua categorie, cu mai multe. Această clasificare poate fi reprezentată schematic astfel: [40]



Harris pleacă, evident, de la ideea că clasificarea propusă de el este valabilă pentru toate limbile. Ipoteza ar putea fi validă, căci nu este vorba de părți de vorbire stabilite în urma descrierii unei anumite limbi, ci de funcții de la nivelul propoziției, necesare din punct de vedere rațional. În această privință, nici „usual names", așezate la nivelul inferior al schemei noastre, nu trebuie înțelese în sensul lor obișnuit. Din categoria „substantivelor" fac parte și pronumele substantivate, din cea a „verbelor" fac parte și adjective, participii, adverbe și probabil – din text nu reiese clar – substantive cu funcție predicativă, așa-numitele „nume predicative". Conceptul de „verb" de la Harris corespunde celui de ῥῆμα de la Platon, adică predicatului în sensul cel mai larg. În categoria *definitives*, pe lângă articol, Harris include și pronumele

39. *Ibidem*, 12.
40. *Cf.* Book I, chapt. 3.

adjectivale și cuantificatorii (inclusiv așa-numitele limbi „fără articol" dispun de *definitives*). Din categoria *connectives* fac parte prepozițiile și conjuncțiile. Toate aceste părți ale discursului sunt tratate din perspectiva categoriilor gramaticale care le pot fi atribuite, precum numărul, genul, persoana, timpul etc. (cartea I), sau din perspectiva funcțiilor sintactice și semantice ale cuvintelor sinsemantice (cartea a II-a). La sfârșitul cărții a II-a, Harris se oprește puțin la problema interjecțiilor și constată că ele nu fac propriu-zis parte dintre *parts of speech*, deși unii autori le consideră astfel. Interjecțiile sunt, după Harris,

> not so properly Parts of Speech, as adventitious Sounds; certain Voices of Nature, rather than Voices of *Art*, expressing those Passions and natural Emotions, which spontaneously arise in the human Soul...[41,*]

Dacă facem abstracție de faptul că interjecțiile nu sunt sunete naturale pure, deoarece trebuie să se adapteze condițiilor fonologice ale limbilor respective, interpretarea lui Harris este pe deplin acceptabilă: interjecțiile nu pot fi coordonate cu celelalte *partes orationis*, ci se opun acestora, ca o categorie specială.

În primele două cărți întâlnim o mulțime de observații de amănunt și remarci pătrunzătoare, cum sunt:

- interesanta discuție asupra raportului dintre *time* și *tense* (timpul ca atare și timpul gramatical);[42]
- definirea prezentului ca interval de timp care cuprinde momentul prezent, fără a fi indicate limite exterioare;[43]
- posibilitatea unei determinări mai exacte a fiecărui interval de timp desemnat printr-un timp gramatical simplu, cu ajutorul unei categorii pe care o numim „fază"[44] (la Harris *inceptive*: *I am going to write*; *middle*: *I am writing*; *completive*: *I have written* etc.);[45]
- caracterizarea persoanei a treia drept non-persoană;[46]
- considerarea articolelor *a* și *the* drept forme ale percepției primare și secundare (*primary and secondary perception*)[47] și multe altele.

41. Harris 1996, 290.

* „Nu părți de vorbire propriu-zise, ca sunete accidentale; anumite voci ale naturii, mai degrabă decât voci ale *artei*, exprimând acele pasiuni și emoții naturale ce apar spontan în sufletul uman..." (n. tr.)

42. Harris 1996, 100 și urm.
43. *Ibidem*, 115.
44. *Cf.* E. Coseriu: *Das romanische Verbalsystem* = Coseriu 1976, 103 și urm.
45. Harris 1996, 119 și urm.
46. *Ibidem*, 67 și urm.
47. *Ibidem*, 215 și urm.

În cea mai mare parte a lor, aceste observații privesc mai degrabă *știința* limbajului decât *filozofia* limbajului. Ele sunt «filozofice» în măsura în care Harris este în mod constant conștient de faptul că interpretările sale nu se referă doar la categorii concrete, istoric date, ci și la categorii posibile care nu trebuie neapărat să se realizeze în toate limbile. Astfel, el consideră clasificarea pe care o face timpurilor verbale, prin raportare la latină, greacă și engleză, o [simplă] ipoteză și spune clar că nu trebuie să ne așteptăm ca toate cele douăsprezece posibilități descoperite de el (trei timpuri „aoristice", pentru desemnarea timpurilor „absolute": *I write*; *I wrote*; *I shall write*, și câte trei „faze" complementare pentru fiecare dintre ele: *inceptive*, *middle*, *completive*) să poată fi demonstrate în toate limbile.[48] Mai degrabă filozofice decât lingvistice sunt și considerațiile despre raportul dintre timp și percepție: perceperea prezentului se realizează prin intermediul simțurilor și se situează la nivelul inferior; aptitudinile de la nivelul imediat superior sunt necesare pentru perceperea trecutului, care presupune capacitatea de a ne aminti; cea mai înaltă formă este perceperea viitorului, accesibilă doar celui care posedă capacitatea de a prevedea lucrurile.[49]

Și în cartea a treia a lucrării *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar* sunt puse în discuție o serie de probleme care aparțin mai degrabă domeniului lingvisticii decât celui al filozofiei limbajului. Această observație este valabilă pentru capitolul al doilea, care nu este deosebit de original, dedicat laturii materiale a limbii (*matter or common subject of language*). Intenția principală a cărții a treia, aceea de a caracteriza limbile discutate, este totuși de natură pur lingvistică. Demersul lui Harris se întemeiază pe vocabular și tipurile de stil (*genera elocutionis*) și acordă prioritate limbii grecești, care prezintă cele mai variate posibilități expresive:

> And thus in the Greek Tongue, from its Propriety and Universality, made for all that is great, and all that is beautiful, in every Subject, and under every Form of writing.[50,*]

Ca și în cazul multor altor încercări de a caracteriza sau de a evalua o limbă, și Harris face o confuzie între limba ca atare și întrebuințarea ei în literatură. Limba greacă este supraapreciată nu datorită trăsăturilor sale intrinseci, ci pe

48. *Ibidem*, 119 și urm.

49. *Ibidem*, 105; 113 și urm.

50. *Ibidem*, 423 și urm.

* „Și astfel este limba greacă, datorită proprietății și universalității sale, făcută pentru tot ce este măreț și tot ce este frumos, în orice subiect și sub orice formă de scriere" (n. tr.).

baza faptului că dispune de o bogată literatură în cele mai diverse genuri.[51] Astfel, și caracterizarea „limbilor orientale“ (Harris nu spune care anume sunt acestea) se bazează tot pe o apreciere arbitrară și, pur și simplu, diletantă a culturii „popoarelor din Est“. Orientul, crede Harris, a fost întotdeauna dominat de monarhii absolute gigantice, iar problema legitimității acestor monarhii nu s-a pus niciodată în această zonă geografică. Acolo ar fi existat dintotdeauna doar tirani și sclavi, iar această situație social-politică s-ar fi reflectat și în limbă:

> The great Distinction, for ever in their sight, was that of *Tyrant* and *Slave*, the most unnatural one conceivable, and the most susceptible of pomp, and empty exageration. Hence they talked of Kings as Gods, and of themselves, as the meanest and most abject Reptiles.[52,*]

În ciuda tuturor punctelor sale slabe, această caracterizare comparativă nu trebuie subapreciată: este una dintre cele mai vechi încercări de realizare a unei tipologii lingvistice.

Despre filozofia limbajului în sens restrâns este vorba în capitolele I, al III-lea și al IV-lea ale cărții a treia, mai ales în capitolul al IV-lea, intitulat *Concerning general or universal Ideas*. În aceste capitole dedicate *stricto sensu* filozofiei limbajului sunt expuse câteva idei care merită atenția noastră:

a) *Semnificația este „forma limbii“*: Harris pornește de la distincția între „materie“ și „formă“, ὕλη și εἶδος.[53] El consideră „materie“ substratul comun al mai multor obiecte (respectiv specii de obiecte), iar „formă“, ceea ce este propriu fiecărui obiect, ceea ce îl face să fie așa cum este, acest fel de a fi care îl distinge de toate celelalte obiecte. Sunetul (*sound*) este ceea ce limbajul are în comun cu alte lucruri, el este deci „materia“ limbajului. Ceea ce caracterizează limbajul și îl diferențiază de alte fenomene este semnificația (*meaning or signification*):

> From hence it becomes evident, that Language, taken in the most comprehensive view, *implies certain Sounds, having certain Meanings*; and that of these two Principles, the Sound is as the Matter, common (like other Matter) to many different

51. [*Cf.* Albrecht 2001, capitolul 2.]

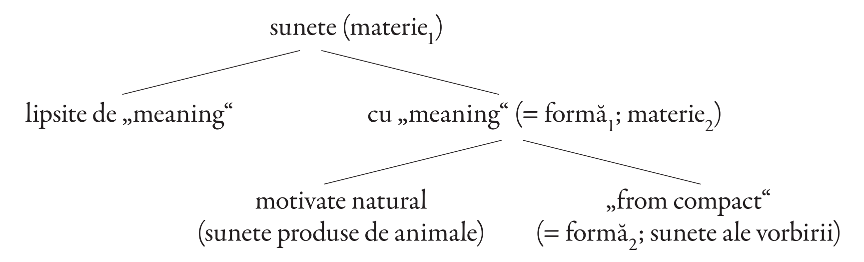
52. Harris 1996, 410.

* „Marea deosebire pe care au avut-o mereu în vedere a fost cea dintre *tiran* și *sclav*, cea mai puțin naturală dintre cele ce pot fi concepute și cea mai susceptibilă de pompă și de exagerare nejustificată. Prin urmare, ei vorbeau despre regi ca despre niște zei și de ei înșiși ca despre cele mai umile și abjecte reptile“ (n. tr.).

53. Harris 1996, 308, nota c.

> things; the meaning is that peculiar and characteristic Form, by which the Nature or Essence of Language becomes complete.[54,*]

Și animalele se folosesc de sunete, însă acestea sunt date de la natură. Propriu sunetelor limbii este că acestea nu provin din natură, ci *from Compact*. Într-o notă de subsol, Harris explică faptul că a redat expresia aristotelică κατὰ συνθήκην prin „from compact“ și că Boethius a tradus această expresie prin *secundum placitum*.[55] Avem deci de a face cu o distincție ordonată ierarhic între „materie“ și „formă“:



În continuare, Harris vorbește totuși pur și simplu despre semnificație ca formă a limbii și înțelege prin aceasta semnificația asociată κατὰ συνθήκην cu sunetele limbii.

b) *Limbajul este un sistem de simboluri*: Deoarece cuvintele se referă la lucrurile adevărate, se poate crea impresia că limbajul este o „imagine a lumii“ (*Picture of the Universe*). Dar, dacă reflectăm puțin, spune Harris, ajungem imediat să ne îndoim de justețea acestei ipoteze. Există două posibilități de a-l face pe interlocutorul nostru conștient de existența unui obiect sau a unui lucru: reproducerea sa printr-o imagine sau reprezentarea simbolică. Imitația printr-o imagine constă în reproducerea caracteristicilor naturale ale lucrului; dimpotrivă, reprezentarea simbolică se produce „from Accidents quite arbitrary“, prin accidente cu totul întâmplătoare. Însă, întrucât cuvintele, care sunt sunete prin natura lor, se pot referi la toate fenomenele posibile (în nici un caz doar la cele sonore), rezultă, ca o consecință, „that Words *must of necessity* be symbols, because it appears, that they cannot be Imitations“

54. *Ibidem*, 315.

* „De aici apare limpede faptul că limba, în accepția cea mai largă, *implică anumite sunete care au anumite semnificații*; și că, dintre aceste două principii, sunetul este, în calitate de substanță, comun (ca orice substanță) mai multor lucruri diferite; semnificația este acea formă particulară și caracteristică prin care natura sau esența limbii devine desăvârșită“ (n. tr.).

55. Harris 1996, 314, nota d.

– „cuvintele trebuie în mod necesar să fie simboluri, deoarece este evident că nu pot fi imitații".[56]

Harris se întreabă apoi de ce, pentru a schimba idei, oamenii au ales reprezentarea simbolică și au neglijat reprezentarea imitativă. După Harris, motivul se află în natura spiritului uman (*mind*), căruia observația directă îi este inaccesibilă. Spiritul nostru este înconjurat de învelișul corporal și, atunci când vrem să comunicăm, putem să ne folosim doar de semne materiale, pentru că aceste semne pot fi percepute de simțurile noastre. Însă simțurile noastre sunt limitate la anumite domenii ale perceptibilului: simțul văzului la lucrurile vizibile, auzul la cele audibile etc. Așadar, pentru diversele domenii ale percepției ar trebui să existe diverse tipuri de imitații. Și nici acest lucru nu ar fi de ajuns, pentru că există nenumărate fenomene care nu pot fi imitate material. Din acest motiv, omul a ales reprezentarea simbolică; și, de aceea, nu trebuie să ne așteptăm ca trăsăturile lucrurilor să se reflecte în cuvinte.

c) *Limbajul exprimă în primul rând „idei generale" (general ideas), nu reprezentări individuale*. După ce s-a arătat că cuvintele sunt simboluri, mai rămâne de clarificat o întrebare: *Ce* simbolizează ele. Simbolizează oare indivizi, respectiv obiecte particulare? În acest caz, fiecare cuvânt ar fi de fapt un nume propriu, iar după opinia lui Harris acest lucru nu este posibil din mai multe motive. În primul rând, numărul obiectelor este infinit, deci o limbă complet dezvoltată ar trebui să dispună de un număr nelimitat de cuvinte. În plus, infinitul este de necuprins chiar și pentru cei mai înțelepți – în cazul cuvintelor, ar fi de neacceptat. În sfârșit, lucrurile individuale sunt efemere; în cazul în care ele ar fi înlocuite de cuvinte, atunci așa-numitele „limbi moarte" n-ar mai putea fi înțelese. Astfel, cuvintele nu pot fi decât simboluri ale ideilor noastre:

> If Words are not the Symbols of *external Particulars*, it follows of course, they must be the Symbols of our Ideas: For this is evident, if they are not Symbols of things *without*, they can only be Symbols of something *within*.[57,*]

Dar dacă ideile ar trebui înțelese ca „sensible Ideas", adică reprezentări individuale în sensul dat de empiriști, atunci apar obligatoriu aceleași dificultăți ca în cazul obiectelor individuale. Așadar, cuvintele nu pot fi simboluri decât pentru ideile generale:

56. *Ibidem*, 332.

57. *Ibidem*, 340 și urm.

* „Dacă cuvintele nu sunt simboluri pentru *lucruri exterioare*, rezultă cu siguranță că sunt în mod necesar simboluri pentru ideile noastre. Căci este evident că, dacă nu sunt simboluri pentru lucruri *din afară*, ele nu pot fi decât simboluri pentru ceva *dinlăuntru*" (n. tr.).

> If then Words are neither the Symbols of *external Particulars*, nor yet of *particular Ideas*, they can be Symbols of nothing else, except of General Ideas, because nothing else, except these, remains. – And what do we mean by General Ideas? – We mean such as are common to many Individuals; not only to Individuals which exist now, but which existed in ages past, and will exist in ages future; such for example, as the Ideas belonging to the Words, *Man*, *Lion*, *Cedar*.[58,*]

Harris ajunge deci la aceleași concluzii ca Berkeley, însă, spre deosebire de el, vede în aceste constatări tocmai partea pozitivă a limbii. Mai mult, pentru dânsul noțiunile generale nu sunt himere, ci ceva real.

Faptul că limba ne pune la dispoziție în primul rând simboluri pentru noțiuni generale nu înseamnă, după Harris, că ea nu poate exprima și individualul. Limba este capabilă să facă și așa ceva, însă nu aceasta este funcția sa primară. Există două posibilități de a desemna obiectele individuale. În primul rând, s-ar putea prin numele proprii, însă acestea pot fi cu greu considerate elemente componente integrabile în limbă. Cineva ar putea să vorbească fluent o limbă fără a-i cunoaște numele proprii. A doua metodă, ingenioasă, constă în utilizarea articolelor sau a particulelor definitorii („definitives or articles"): *a*; *the*; *any*; *a certain*; *this*; *that*; *such a*; *many*; *a thousand*; *every*; *each*; *first*; *second*; *all*; *no*), prin care ideea generală este particularizată dintr-o anumită perspectivă.[59] De aici rezultă

> that words are the Symbols of Ideas both general and particular; yet of the general, primarily, essentially, and immediately; of the particular, only secondarily, accidentally, and mediately.[60,**]

d) *Limbajul este manifestarea unei activități spirituale creatoare care precedă experiența senzorială*. În capitolul al IV-lea al cărții a treia, Harris ia

58. Harris 1996, 341 și urm.

* „Deci, dacă cuvintele nu sunt nici simboluri *ale lucrurilor exterioare*, nici simboluri ale *ideilor individuale*, atunci ele nu pot fi simboluri pentru nimic altceva decât pentru idei generale, pentru că nu mai rămâne nimic altceva în afară de acestea. – Și ce înțelegem prin idei generale? – Înțelegem acele idei care sunt comune mai multor indivizi; nu doar indivizilor care există acum, ci și celor care au existat în trecut și celor care vor exista în viitor, așa cum sunt, de exemplu, ideile asociate cuvintelor *om*, *leu*, *cedru*" (n. tr.).

59. Harris 1996, 347.

60. *Ibidem*, 348.

** „Că cuvintele sunt simboluri atât pentru ideile generale, cât și pentru cele particulare; numai că pentru cele generale în mod originar, esențial și nemijlocit; pentru cele particulare doar în mod secundar, accidental și mijlocit" (n. tr.).

poziție împotriva empirismului, mai ales împotriva posibilității de a reduce conceptele la experiența senzorială. Simțurile fac posibilă experimentarea lucrurilor percepute *in praesentia*, ceea ce, prin chiar natura sa, este un act provizoriu. Nu poate exista o percepere nemijlocită a celor trecute sau a celor viitoare. Dacă sufletul ar dispune doar de capacități senzoriale, nu și-ar putea însuși conceptul de timp. Harris postulează, astfel, existența a încă alte două capacități umane, ca o condiție ce face posibilă exprimarea de către oameni a ideilor generale prin cuvinte: „fantezia" și „percepția spirituală". Fantezia (*imagination or fancy*), care corespunde conceptului aristotelic de *φαντασία*, este capacitatea de a reține sau de a anticipa percepțiile senzoriale:

> ...from a view of the two Powers taken together, we may call Sense (if we please) *a kind of transient Imagination*; and Imagination on the contrary *a kind of permanent Sense*.[61,*]

Capacitate superioară, percepția spirituală (*Reasoning and Intellect*) nu operează în mod nemijlocit cu conținuturile percepției senzoriale, ci cu plăsmuirile imaginației. Avantajul acesteia constă în aceea că scoate în evidență ceea ce diversele lucruri au în comun: „it discerns at once what in many is one; what in things dissimilar and different is similar and the same." Astfel, percepția spirituală accede la un tip de obiecte de nivel superior, și anume la

> a new Race of Perceptions, more comprehensive that those of Sense; a Race of Perceptions, each one of which may be found intire and whole in the separate individuals of an infinite and fleeting Multitude, without departing from the unity and permanence of its own nature.[62,**]

În acest fel, este foarte bine descris conceptul general, universalul. Cuvintele sunt simboluri chiar ale acestor universalii:

61. Harris 1996, 357.

* „...din perspectiva celor două capacități luate împreună, putem numi *percepție* (dacă dorim) *un fel de imaginație trecătoare*, iar imaginația, dimpotrivă, o putem numi, *un fel de percepție stabilă*" (n. tr.).

62. Harris 1996, 361 și urm.

** „O nouă categorie de percepții, mai cuprinzătoare decât cele date prin simțuri; o categorie de percepții din rândul cărora fiecare poate fi găsită integral în indivizii separați ai unei mulțimi infinite și instabile, fără a se depărta de unitatea și stabilitatea propriei naturi" (n. tr.).

> Now it is of these Comprehensive and Permanent Ideas, the Genuine Perceptions of Pure Mind, that Words of all Languages, however different, are the Symbols.[63,*]

De unde vin oare aceste concepte generale, ce statut au ele? Harris este convins de faptul că forma lor trebuie să fie, într-un anumit fel, preexistentă în spiritul uman. Pentru a arăta aceasta, el face o ultimă distincție, între forma „externă" (senzorială) și cea „internă" (inteligibilă): „the Internal Form is devoid of the Matter; the External is united with it...".[64] Există o formă inteligibilă care pornește de la experiența senzorială. Din această perspectivă, credoul empiristic „Nil est in Intellectu quod non prius fuit in Sensu" se dovedește perfect valabil. Acest lucru este valabil însă doar pentru „contemplator", cel care prin contemplarea obiectelor ajunge la „forma lor internă". În acest caz, forma senzorială o precedă, într-adevăr, pe cea inteligibilă. Există însă și alte cazuri, în care lucrurile se petrec invers, ca atunci când un artist creează ceva pe baza propriei intuiții. În acest caz, forma internă o precedă pe cea externă. Ca obiect al percepției, obiectul creat poate ulterior să-i evoce celui care contemplă o formă inteligibilă.

> To make these Forms by different names more easy to be understood; *the first* may be called the Marker's Form; *the second*, that of the Subject [obiect] and *the third*, that of the Contemplator.[65,**]

Așadar, credoul empirist ridicat la rangul de axiomă este valabil doar pentru cel care contemplă, nu și pentru „creator" și, cu siguranță, nu pentru «creatorul *par excellence*», Dumnezeu.

Poate fi, acum, omul mai mult decât un simplu *contemplator*? Harris recunoaște că mottoul empirist pare să i se potrivească omului, însă nu crede că este general valabil. Totuși, nu reușește să găsească argumente convingătoare pentru a-și susține îndoiala. El se poate raporta doar vag la conceptul neoplatonician de „participare" (μέθεξις):

63. Harris 1996, 372.

* „Cuvintele tuturor limbilor, oricât de diferite, sunt simboluri pentru aceste idei stabile și cuprinzătoare, percepții originare ale spiritului pur" (n. tr.).

64. *Ibidem*, 375.

65. *Ibidem*, 377.

** „Pentru a face această formă mai ușor de înțeles prin diferite nume: *mai întâi*, putem vorbi de forma creatorului; *în al doilea rând*, de forma obiectului și, în al treilea rând, de forma celui care contemplă" (n. tr.).

> In short all Minds, that are, are Similar and Congenial; and so too are *their Ideas*, or *intelligible Forms*. Were it otherwise, there could be no intercourse between Man and Man, or (what is more important) between Man and God.[66,*]

Harris este, așadar, foarte aproape de a concepe limbajul drept creație umană – cam în sensul lui Vico –, însă nu face ultimul pas în această direcție sau cel puțin nu este în stare să-i găsească o fundamentare satisfăcătoare. Trebuie deci să încheiem prezentarea filozofiei sale cu o ușoară nuanță de dezamăgire.

15.4. Alți reprezentanți britanici ai filozofiei limbajului din secolul al XVIII-lea

Pentru a caracteriza filozofia limbajului în spațiul englez și scoțian din secolul al XVIII-lea, vom prezenta cu titlu de exemplu patru învățați care nu au contribuit foarte mult la dezvoltarea acestui domeniu în sens strict, însă au avut o puternică influență asupra teoriei limbajului nu doar din țara lor, ci și din Franța și mai ales din Germania. Adam Smith, Joseph Priestley și James Burnet (Lord Monboddo) nu au reflectat asupra statutului și a rolului limbajului în ansamblul activităților umane; s-ar părea că nici n-au observat că ar fi ceva de cercetat în acest domeniu. John Horne Tooke își pune foarte clar această problemă; însă răspunsul pe care îl găsește, după cum vom încerca să dovedim, nu ni se pare satisfăcător. Dacă ar fi să caracterizăm concepțiile celor patru autori prin niște sintagme expresive, am propune pentru Smith „teoria psihologică a abstractizării“, pentru Priestley „determinism psihologic asociativ“, pentru Burnet (Monboddo) „teoria estetică a invenției“, iar pentru Horne Tooke, „teoria nominalistă și senzualistă a reducției“. După cum vom vedea în cele ce urmează, toți cei patru autori au fost influențați în feluri diferite de gândirea filozofului despre care am vorbit în capitolul precedent.

15.4.1. Adam Smith (1723–1790)

Cine caută informații despre Adam Smith în una dintre marile enciclopedii află că acest scoțian, născut în 1723 în Kirkcaldy, pe malul nordic al estuarului Firth of Forth, a fost „economist“ și „filozof al moralei“. În istoria filozofiei se vorbește despre el mai ales în relație cu prietenul său David Hume. Faptul

66. *Ibidem*, 395 și urm.

* „Pe scurt, toate spiritele care există sunt asemănătoare și congeniale; și la fel sunt și *ideile lor* sau *formele inteligibile*. Dacă nu ar fi așa, atunci nu ar putea exista comunicare între un om și celălalt sau (ceea ce este mai important) între om și Dumnezeu“ (n. tr.).

că Adam Smith a discutat, fie chiar și ocazional, despre problema limbajului și a limbilor a fost multă vreme cunoscut doar de câțiva specialiști. Cele mai multe istorii mai vechi ale lingvisticii nici măcar nu-i înregistrează numele, după cum constată Gunter Narr în introducerea la ediția comentată și îngrijită de el a lucrării lui Smith, *Dissertation on the Origin of Languages*.[67] Între timp, această situație s-a schimbat puțin: numele lui Adam Smith este amintit mai des; Bertil Malmberg îi dedică un scurt capitol din istoria lingvisticii pe care o redactează,[68] iar *Lexicon Grammaticorum* oferă informații relativ detaliate despre el.[69] Poate că la aceasta a contribuit și articolul nostru „Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie",[70] precum și prima ediție a lucrării de față.

Învățatul scoțian a ocupat pentru scurt timp un post de profesor de logică, iar mai apoi și de filozofie morală la Universitatea din Glasgow, și a locuit o bucată de vreme în Franța, unde i-a întâlnit pe Turgot, d'Alembert, Helvétius și alți importanți învățați francezi. S-a făcut cunoscut prin lucrarea *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, apărută în 1776. Scurtul tratat despre care vom vorbi aici este citat de obicei cu titlul *A Dissertation on the Origin of Languages*, însă titlul exact este *Considerations concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages*. Tratatul a fost publicat pentru prima dată ca anexă la lucrarea lui Smith *The Theory of Moral Sentiments*, apărută în 1759.[71]

Micul tratat al lui Smith este conceput ca o anexă, însă constă, așa cum arată și titlul detaliat, în două părți aflate în strânsă legătură, dar care tratează obiecte distincte. În prima parte Smith propune o ipoteză în legătură cu originea și dezvoltarea limbii; în a doua parte se ocupă de „spiritul" (*genius*) mai multor limbi, vechi și noi, bazându-se în primul rând pe criterii morfosintactice. El pornește, așadar, de la chestiunea glotogoniei și trece apoi la probleme de tipologie a limbilor.

Cele două texte pot fi judecate și evaluate separat. Astfel, Antonio Rosmini Serbati a adus o critică zdrobitoare «teoriei abstractizării» din prima parte.[72]

67. Narr, în Smith 1767/1970, 3.

68. Malmberg 1991, 244 și urm.

69. Schreyer 1996.

70. Apărut pentru prima dată în 1968 în Festschrift Marchand și mai târziu în Smith 1767/1970, 15–25 (= Coseriu 1970a).

71. [Nu se găsește, așa cum s-a presupus multă vreme, în ediția princeps. G. Narr crede că a fost tipărit în ediția a doua. Schreyer (1996, 869) indică în acest sens ediția a treia, din 1767.]

72. *Cf. supra* 12.1.2 și nota 14, p. 255.

Autorul acestor rânduri, care împărtășește fără rezerve opiniile lui Rosmini în privința chestiunii glotogonice, s-a străduit, în articolul mai sus amintit, să rețină părțile pozitive ale celei de-a doua părți, cea de tipologie lingvistică, cel puțin din perspectivă istorică. În legătură cu aceasta, nu trebuie uitat faptul că cele două părți – atât conform intenției lui Smith, cât și privite în lumina unei exegeze critice – se află în strânsă legătură. Pentru Smith însuși, partea a doua a tratatului său reprezintă justificarea exemplelor date în prima parte. Procesul de abstractizare progresivă la care este redusă faza primară din dezvoltarea limbajului poate fi urmărit ulterior în lumina istoriei; căci, după Smith, pe parcursul dezvoltării de la limbile primare „neamestecate" (*uncompounded*) spre limbile progresiv „amestecate" (*compounded*), se manifestă o continuare a acestui proces. În lumina unei exegeze critice, raporturile se prezintă de fapt invers. Bazele ipotezei din prima parte sunt constituite de observațiile lingvistice concrete prezentate în partea a doua, care sunt apoi reproiectate asupra fazei inițiale pur ipotetice, pentru care nu a fost adus nici un argument. Preistoria este dedusă din istoria cunoscută și comentată într-un anumit fel.

Smith pune problema originii limbilor din perspectivă predominant tehnică. El nu problematizează motivația care ar fi putut duce la apariția limbajului și nici nu se străduiește să afle dacă limba trebuie considerată creație a oamenilor sau a lui Dumnezeu. Pe el îl interesează mai ales felul în care „inventatorul" limbajului (Smith vorbește aproape mereu de *invention*) a procedat pas cu pas pentru a-și perfecționa creația. La început, crede Smith, au existat doar substantive și verbe. Toate celelalte categorii de cuvinte, adjective, prepoziții, pronume personale, substantive obținute prin conversiune ca *nomina qualitatis* sau *actionis*, pe scurt, toate cele pe care le numește „general names" au apărut mai târziu, iar apariția lor certifică procesul de abstractizare continuat fără întrerupere de-a lungul dezvoltării limbii. La început, substantivele nu au fost apelative adevărate, ci modalități prin care erau desemnate obiectele familiare vorbitorului:

> Those objects only which were most familiar to them [*scil.* to the savages], and which they had most frequent occasion to mention, would have particular names assigned to them. The particular cave whose covering sheltered them from the weather, the particular tree whose fruit relieved their hunger, the particular fountain whose water allayed their thirst, would first be denominated by the words *cave*, *tree*, *fountain*...[73,*]

73. Smith 1767/1970, 507 (=39).

* „Doar acele obiecte care le erau mai familiare [oamenilor sălbatici] și pe care aveau prilejul să le menționeze mai des ar fi putut avea nume specifice atribuite lor. Peștera concretă a cărei boltă îi adăpostea de vreme rea, copacul concret al cărui fruct le potolea foamea, izvorul concret a cărui apă le astâmpăra setea au trebuit să fie primele numite prin cuvintele *peșteră, copac, izvor*" (n. tr.).

Mai târziu, aceste nume au fost transferate și asupra unor „obiecte similare" (*similar objects*), și astfel au apărut, în cele din urmă, *common names* sau *general names*. Chiar și verbele, pe care Smith le consideră încă și mai primitive decât substantivele, s-au dezvoltat în aceeași manieră. La început, crede filozoful englez, ele au fost nepersonale și desemnau în mod global evenimente complexe; separarea în acțiune, agent, obiect și circumstanțele acțiunii a fost rezultatul analizei și al gândirii abstractizante:

> Impersonal verbs, which express in one word a complete event, which preserve in the expression that perfect simplicity and unity which there always is in the object and in the idea, and which suppose no abstraction or metaphysical division of the event into its several constituent members of subject and attribute, would, in all probability, be the species of verbs first invented.[74,*]

La început, verbele au desemnat *a complete event, without the existence of any other*; la apropierea unui leu, oamenii își strigau unul altuia că se petrece acel ceva; expresia primitivă corespunzătoare nu trebuie interpretată nici în sensul de „se petrece ceva în general", nici în acela de „vine leul".[75]

Smith încearcă, evident, să stabilească o ierarhie a părților discursului din perspectiva gradului lor de abstractizare. Din punct de vedere rațional, această gradare este, cel puțin parțial, acceptabilă: mai întâi, substantive primare care desemnează lucruri, apoi adjective care arată trăsăturile ce pot fi constatate la diverse lucruri, apoi substantive provenite de la adjective, ca *goodness* (*nomen qualitatis*) sau *superiority* (*nomen relationis*) ș.a.m.d. Această ordonare nu prea are de a face însă cu esența și originea limbii.

Cele mai multe probleme le ridică – după cum s-a subliniat deja de mai multe ori – trecerea de la numele proprii la apelative. Numele proprii nu formează o „parte de vorbire" printre celelalte; ele constituie o clasă aparte, în interiorul căreia sunt diferențiate aceleași categorii ca și la apelative: *Italia* (substantiv), *italiano* (adjectiv), *italianizzare* (verb), *italianamente* sau *all'italiana* (adverb).

În afară de aceasta, numele proprii sunt secundare în limbă nu doar din punct de vedere istoric, ci și din punct de vedere rațional. Ele apar prin

74. *Ibidem* 524 (=46).

* „Verbele impersonale, care exprimă printr-un singur cuvânt o stare de lucruri completă, care conservă în expresia lor acea simplitate și unitate care au existat întotdeauna în obiect și în idee, și care nu presupun nici o abstractizare sau o analiză metafizică a stării de lucruri în membrii săi constituenți, subiectul și obiectul, pare să fi fost, după toate probabilitățile, prima clasă de verbe inventată" (n. tr.).

75. *Cf. ibidem* 525 (=47).

particularizarea a ceva universal, și nu invers, prin generalizarea a ceva particular. Acest lucru a fost arătat deja în contextul criticii pe care Leibniz o aduce concepției lui Locke.[76]

Numele proprii nu dispun de conținuturi care să se poată generaliza, întrucât ele desemnează indivizi *sensu stricto*. Acest lucru l-a arătat clar Rosmini:

> „...numele propriu [...] indică și distinge individul nu printr-o calitate care i se potrivește, ci denumește întocmai și explicit individul însuși și, ca să spunem așa, *individualitatea* acestuia. Însă individualitatea nu poate fi transmisă de la un individ la altul; căci prin cuvântul *individ* se exprimă tocmai ceea ce este într-atât de evident propriu unei ființe, încât arată că acesta este el însuși, și nu altceva."[77]

Trecerea din categoria numelor proprii în cea a apelativelor se produce nu prin „generalizare", ci prin „dezindividualizare". Atunci când cineva este denumit „al doilea Platon" sau atunci când conceptul de „iubire platonică"[78] este construit pornindu-se de la concepția, reală sau presupusă, a lui Platon despre iubire, generalizarea este precedată de o «tipizare»; expresiile respective nu se mai referă la individul Platon, ci la o trăsătură care îi este atribuită acestuia și considerată caracteristică pentru el. Apelativele provenite din numele proprii au caracter terțiar:

$\text{Appellativum}_1 \longrightarrow \text{Nomen proprium} \longrightarrow \text{Appellativum}_2$

Ca și alți autori de dinaintea lui sau de după el, Smith presupune, în mod evident, că pentru perceperea și desemnarea individului nu este nevoie de o gândire abstractizantă. Ceea ce poate fi conceput și desemnat rațional pe baza unei percepții senzoriale instantanee este un individ, ca de exemplu un copac individual. În realitate însă, o asemenea reprezentare individuală nu corespunde deloc unui copac individual, ci unui anumit copac, într-un anumit moment și în anumite circumstanțe. Ceea ce Smith consideră că sunt „nume proprii" ar fi trebuit să desemneze asemenea reprezentări individuale, și nu indivizi care rămân constanți dincolo de timp și de circumstanțe. Presupunând că ar fi posibil să surprindem prin limbaj și să transmitem o asemenea reprezentare individuală – tocmai am arătat că așa ceva nu ar fi nici posibil, nici util[79] –, am ajunge

76. *Cf. supra* 13.2.1.

77. Rosmini, în Smith 1767/1970, 75. [Traducerea în germană îi aparține lui Reinhard Meisterfeld].

78. [În acest caz, scris cu minuscule, pentru că nu este nume propriu; *cf.*, dimpotrivă, *Platonische Schriften*.]

79. *Cf. supra* 15.1, la sfârșitul capitolului despre Berkeley.

din nou la dificultatea de a explica cum de este posibilă trecerea de la o reprezentare individuală, care nu poate fi la fel ca celelalte, la un individ care nu este limitat la un anumit moment și la o anumită situație. Mai târziu, Henri Bergson (1859–1941) îi va reproșa limbajului tocmai faptul că nu poate exprima reprezentări individuale, că nu poate rosti „această piatră în acest moment“.[80] În povestirea *Funes el memorioso* a scriitorului argentinian Jorge Luis Borges (1899–1986), protagonistul, Ireneo Funes, «suferă» din cauza capacității sale de a păstra în memorie timp îndelungat nenumărate reprezentări individuale. Din cauza lor, personajul nu poate dispune de conceptele de „universalii“ *și* de „indivizi“:[81]

> „Nu numai că îi era greu să înțeleagă faptul că simbolul generic *câine* cuprinde toți indivizii extrem de diferiți, de felurite mărimi și forme; îl deranja faptul că un câine de la trei și paisprezece minute (văzut dintr-o parte) ar fi putut avea același nume cu câinele de la trei și un sfert (văzut din față).“*

În ultimele pagini ale tratatului, Smith ajunge să vorbească despre un obiect care mai târziu va fi desemnat prin sintagma „tipologie lingvistică“. El compară procedeele prin care sunt exprimate categorii gramaticale precum timpul sau cazul în limbi vechi sau noi și se dovedește, astfel, a fi un precursor al tipologiei lingvistice clasice, bazată pe criterii morfosintactice. În locul termenilor *analitic vs sintetic*, folosiți în mod obișnuit mai târziu, Smith utilizează sintagmele *compounded* și *uncompounded languages*.[82] El consideră flexiunea un procedeu în care se manifestă gândirea concretă și căruia i se opun construcții analitice concurente, văzute ca procedee „abstracte“. Smith compară sintagmele din limba latină *fructus arboris* și *sacer Herculi* cu echivalentele din limba engleză *the fruit of the tree* și *sacred to Hercules* și consideră că modul de construcție al sintagmei din limba latină corespunde unei percepții spontan unitare a două obiecte aflate în relație unul cu celălalt, în timp ce în engleză relația însăși este declanșată printr-un morfem propriu:

80. *Cf.* și *La pensée et le mouvant* = Bergson 1938/99, 84 și urm.

81. [Citat după traducerea germană „Das unerbittliche Gedächtnis“ a lui K.A. Horst și G. Haefs. În povestire se face de altfel o trimitere explicită la teoria limbajului a lui Locke.]

* Versiunea românească în Jorge Luis Borges, *Proză completă*, 1. *Evaristo Carriego. Istoria universală a infamiei. Istoria eternității. Ficțiuni*, traducere și note de Irina Dogaru, Cristina Hăulică și Andrei Ionescu, cuvânt înainte, tabel cronologic, prezentări și ediție îngrijită de Andrei Ionescu, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 457 (n. tr.).

82. *Cf.* Coseriu 1970a, 15 și urm.

> To express relation in this manner, did not require any effort of generalization. The words *arboris* and *Herculi*, while they involve in their signification the same relation expressed by the English prepositions *of* and *to*, are not, like those prepositions, general words, which can be applied, to express the same relation between whatever other objects it might be observed to subsist.[83,*]

Principiul general pe care Smith își fundamentează clasificarea limbilor sună în felul următor: cu cât mai puțină flexiune, cu atât mai multă *composition* (sintaxă). El explică tendința de formare a unor procedee din ce în ce mai abstracte, tendință observată de el la limbile noi, printr-o cauză istorică externă, și anume un „amestec de limbi" progresiv (din perspectivă actuală, putem vorbi de un fel de „creolizare"). Limbile mai pure au o flexiune bogată; odată cu „amestecul de limbi" din ce în ce mai accentuat, această flexiune a fost suprimată și înlocuită prin procedee sintactice concurente. Astfel se explică reducerea puternică pe care a suferit-o flexiunea în limba engleză; această limbă este rezultatul unui amestec de gradul al treilea. La început a fost greaca (pe care Smith o consideră aproape pură și „originară"), apoi a apărut latina, un amestec de greacă și etruscă, de aici apare franceza, din latina formată deja prin amestec în combinație cu limba francilor, și în sfârșit engleza, un *mixtum compositum* de franceză și saxonă.

Nu mai detaliem aici această caracterizare; pe de o parte, pentru că am făcut acest lucru în alt loc,[84] iar pe de altă parte, pentru că ne-am îndepărta prea mult de adevăratul obiect al lucrării de față. Să amintim doar că Smith – urmând aici o tradiție franceză – este de părere că, dacă limbile noi au avut de câștigat în ceea ce privește capacitatea de abstractizare și claritatea analitică, ele au pierdut, față de cele vechi, sub aspect estetic. Ele sunt, pe de o parte, „more prolix, several words having become necessary to express what could have been expressed by a single word before" – „mai prolixe, devenind necesare mai multe cuvinte pentru a exprima ceea ce odinioară se putuse exprima printr-un singur cuvânt". Pe de altă parte, limbile noi sunt „less agreable to the ear" și, în fine, ne obligă la o ordonare liniară a elementelor, care în anumite circumstanțe vine în contradicție cu necesitățile noastre expresive:

83. Smith 1767/1970, 517 și urm. (= 49 și urm.).

* „A exprima relația în acest fel nu reclamă nici un efort de generalizare. Cuvintele *arboris* și *Herculi*, întrucât conțin în semnificația lor aceeași relație exprimată prin prepozițiile englezești *of* și *to*, nu sunt, ca aceste prepoziții, cuvinte generale care pot fi aplicate spre a exprima aceeași relație între oricare alte obiecte apte de a o stabili" (n. tr.).

84. *Cf.* Coseriu 1970a.

> This simplification [...] restrains us from disposing such sounds as we have, in the manner that might be most agreable. It ties down many words to a particular situation, though they might often be placed in another with much more beauty.[85,*]

Ideile lui Adam Smith privitoare la tipologia lingvistică și la evaluarea estetică a limbajului vor fi preluate și continuate ulterior de August Wilhelm Schlegel în lucrarea *Observations sur la Langue et la Littérature Provençales*.[86]

15.4.2. Joseph Priestley (1733–1804)

Joseph Priestley, predicator dintr-un grup de disidenți care nu voiau să se supună Bisericii Anglicane[**], a scris destul de mult despre limbaj. Cunoscut a devenit însă prin aceea că a fost unul dintre primii savanți care au demonstrat existența oxigenului. În secolul al XVIII-lea, oamenii de știință preocupați de problemele limbajului aveau încă preocupări multilaterale. În cele ce urmează, ne vom ocupa exclusiv de lucrarea sa *Course of Lectures on the Theory of Language and Universal Grammar*[87], apărută în 1762. Este vorba de o serie de prelegeri despre diverse probleme ale limbii; doar opt prelegeri (*lectures*) sunt dedicate gramaticii teoretice (a IV-a–a XI-a). După cum observă și Funke, lucrarea – mai ales în capitolele de tipologie lingvistică și glotogonie – trădează influența lui Adam Smith și a gramaticianului francez Charles de Brosses (1709–1777).[88] O discuție amănunțită a prelegerilor, în succesiunea lor, ar depăși cadrele fixate în lucrarea de față, astfel încât vom alege doar câteva idei caracteristice pentru concepția lui Priestley asupra limbii:

– *Clasificarea părților de vorbire este întreprinsă și fundamentată din perspectivă onomasiologică*. Felul de a pune problema de la care pleacă Priestley este original, chiar dacă nu acceptabil, după cum vom vedea; prin el se dezvăluie concepția de bază a învățatului englez asupra funcției limbii. În realitatea extralingvistică el vede o acumulare de obiecte și stări de lucruri deja identificate, care trebuie denumite. Caracteristicile a ceea ce trebuie denumit

85. Toate citatele sunt din Smith 1767/1970, 536 (= 56).

* „Această simplificare [...] ne împiedică să dispunem de sunetele pe care le avem în maniera care ar putea fi cea mai plăcută. Ea leagă multe cuvinte de o anumită situație, deși acestea ar putea fi adesea puse în relație cu alta, cu mult mai frumoasă" (n. tr.).

86. *Cf.* Schlegel 1818/1971.

** Sub numele generic de «Dissenters» sunt cunoscute diferite grupări și denominații creștine protestante, desprinse din Biserica Anglicană începând cu secolul al XVI-lea (n. tr.).

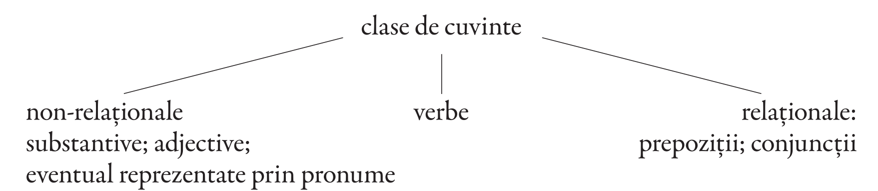
87. Priestley 1762/1970.

88. *Ibidem*, Lecture IV, 66.

de fiecare dată sunt date dinainte; ele determină clasificarea categoriilor de cuvinte angrenate în desemnarea lor. În această formă de a fundamenta clasificarea categoriilor de cuvinte constă partea cu adevărat «filozofică» a concepției lui Priestley; clasificarea în sine este o problemă pur lingvistică. Priestley pornește de la două tipuri de forme de manifestare a realului care trebuie desemnate: pe de o parte, obiectele non-relaționale și caracteristicile acestora, pe de altă parte, relațiile:

> All the words of which the languages of men consist are either the names of things and qualities (the idea of which exist in the mind) or words adapted to denote the relations they bear to one another; or lastly, a compendium for other words, with or without their relations.[89,*]

De o parte, prin urmare, se află substantivele, adjectivele și înlocuitorii acestora, pronumele; de cealaltă parte, desemnările pentru relații, precum prepozițiile și conjuncțiile. După Priestley, verbele exprimă „agreement or coincidence of two ideas".[90] El se gândește în primul rând la *verbum substantivum*, ca substrat al tuturor celorlalte verbe. Din text nu reiese clar dacă verbele sunt incluse în categoria desemnărilor pentru relații sau nu. Le vom considera drept o a treia clasă și astfel putem rezuma clasificarea claselor de cuvinte făcută de Priestley în felul următor:



Conform concepției lui Priestley, adverbele rămân în afara acestei clasificări. Ele sunt „contracted forms of speech, which may be analized into words belonging to other classes"[91,**]. În așa-numita „teorie reducționistă" a lui John Horne Tooke, pe care o vom discuta ceva mai târziu, vom da peste o idee

89. *Ibidem*, 65 și urm.

* „Toate cuvintele din care sunt alcătuite limbile oamenilor sunt fie nume de lucruri și de calități (a căror idee există în spirit), fie cuvinte adaptate spre a denota relațiile stabilite între ele, fie, în fine, o combinare pentru alte cuvinte, cu sau fără relațiile dintre ele" (n. tr.).

90. *Ibidem*, 56.

91. *Ibidem*, 66.

** „Forme condensate de vorbire, care pot fi analizate în cuvinte aparținând altor clase" (n. tr.).

asemănătoare. Concepția conform căreia adverbele nu constituie o clasă de cuvinte autonomă își are rădăcinile în opiniile episcopului John Wilkins, cu care am făcut cunoștință în contextul discuției despre problema limbii universale.[92] În opera sa *Essay towards a real character, and a philosophical language*, el include adverbele care modifică predicate, de tipul *quickly*, în clasa adjectivelor, adverbele-propoziții precum *perhaps* sau *truly*, în clasa pronumelor (*pronouns*), iar adverbele de relație, precum *rather* sau *than*, în cea a conjuncțiilor.[93]

Din perspectiva *filozofiei limbajului*, i se poate reproșa concepției lui Priestley faptul că pornește de la ideea unei realități deja clasificate înainte de apariția tuturor limbilor, pe care limbajul doar o denumește. Dar concepția sa nu este deloc acceptabilă nici sub aspect *lingvistic*, întrucât postulează existența unui paralelism strict între formele de manifestare ale realului și clasele de cuvinte. Un asemenea paralelism nu există. Însușirile «reale» nu sunt desemnate în principiu prin adjective, ci și prin adverbe; la exprimarea relațiilor nu servesc doar prepozițiile și conjuncțiile, ci și desinențele flexionare sau adjectivele relaționale precum „mare“ sau „mic“.

– *Cursul dezvoltării unei limbi este mai mult sau mai puțin predeterminat*. Priestley împărtășește o concepție deterministă asupra dezvoltării limbilor, și se referă mai puțin la limbaj în general și mai mult la limbile individuale. În ciuda convingerii sale fundamental-materialiste, el are tendința ca în chestiunea originii limbajului să susțină teza originii sale divine. În ceea ce privește dezvoltarea limbilor individuale, Priestley pornește de la un paralelism între evoluția limbajului și evoluția culturală. Cultura produsă de o comunitate istorică și limba ca purtătoare a acestei culturi parcurg un proces de dezvoltare asemănător cu cel al unei viețuitoare. Ambele ajung la un punct culminant comun și apoi decad treptat. Priestley ilustrează «biografia» limbilor și a culturilor prin exemplul limbii ebraice, al limbii grecești, al latinei și al unor limbi noi ca engleza, franceza sau italiana. Filozoful consideră că engleza se află pe punctul de a atinge stadiul culminant al existenței sale: „…English seems to be as near to its meridian as possible.“[94] De altfel, el recunoaște că și italiana sau franceza sunt aproape de a atinge punctul culminant al dezvoltării lor predeterminate. Acest lucru se petrece dintr-o anume necesitate, ca o lege a naturii, iar intervențiile vizând cultivarea limbii nu pot schimba cu nimic acest proces dinainte stabilit:

92. *Cf. supra* 11.4.2.
93. *Cf.* Funke 1934, 33, nota 3.
94. Priestley 1762/1970, Lecture XVIII, 284.

> The general prevailing custom, where ever it happen to be, can be the only standard for the time that it prevails. And in a case that admits of no authority to controul a man's actions, it is in vain to pretend that any person may not attempt to introduce whatever he thinks to be an improvement.[95,*]

Avem de a face în cazul lui Priestley cu un precursor al concepției ce vede în limbi „organisme naturale“ care, așa cum va spune mai târziu August Schleicher (1821–1868), cel mai radical reprezentant al acestei teze,

> ohne vom Willen des Menschen bestimmbar zu sein, entstunden, nach bestimmten Gesetzen wuchsen und sich entwickelten und wiederum altern und absterben...[96]

> „fără să poată fi determinate de către voința omului, au apărut, au crescut după anumite legi și s-au dezvoltat și apoi, la rândul lor, îmbătrânesc și mor...“

– *Concepția deterministă* asupra *dezvoltării limbii pune bazele unei caracterizări și ale unei evaluări utilitariste și în același timp estetizante a limbii.* Pentru caracterizarea și evaluarea limbilor individuale, Priestley folosește mai multe criterii diferite în același timp. Unul dintre acestea constă în gradul de dezvoltare deja atins în cadrul traiectoriei prestabilite. La acesta se adaugă criterii practice și estetice: Cum se prezintă armonia limbii respective sub aspect articulator și acustic? Ce realizează limba prin îndeplinirea misiunii sale, care constă în desemnarea obiectelor preexistente? Priestley aplică apoi aceste criterii unor limbi diferite. Ebraica nu iese prea bine, cel puțin în ceea ce privește structura sa („in some things superfluous, and in others defective“).[97] Greaca lasă o impresie contradictorie. În bogăția de forme flexionare, construcții sintactice și cuvinte cu semnificații asemănătoare, Priestley vede o tendință spre redundanță; pe de altă parte însă, apreciază pozitiv bogăția vocabularului acestei limbi, deoarece permite o fină nuanțare și precizie a expresiei:

> In consequence of the prodigious variety of words in this language [...] it admits of the outmost precision, and the most minute distinctions in our conceptions may be expressed in it.[98,**]

95. *Ibidem*, Lecture XII, 184.

* „Obiceiul care predomină în general, oriunde ar fi, poate fi singurul standard pentru perioada în care acesta predomină. Iar în cazul în care nu există vreo autoritate care să poată controla acțiunile umane, este zadarnică pretenția ca nici o persoană să nu încerce să introducă orice crede că ar putea constitui o îmbunătățire“ (n. tr.).

96. Schleicher 1863/1977, 88.

97. Priestley 1762/1970, Lecture XVIII, 269.

98. *Ibidem*, 275.

** „Ca urmare a extraordinarei diversități de cuvinte din această limbă, [...] ea permite cea mai mare precizie, și cele mai fine distincții din ideile noastre pot fi exprimate în ea“ (n. tr.).

Latina nu vădește diversitate dialectală, are, de asemenea, mai puțină „ambiguity and intricacy in its structure“ decât greaca și, de aceea, crede Priestley, este „much better adapted to the general use of mankind“.[99] Limba germană se găsește încă într-un stadiu timpuriu al dezvoltării: „The *German* language seems to be but little removed from its ancient barbarity.“[100] Din cauza sintaxei complicate și a accentului său particular, franceza nu este potrivită pentru poezie; dimpotrivă, italiana este cea mai aptă pentru muzică dintre toate limbile moderne.[101]

După cum se poate vedea clar din exemplele citate, tipologia lingvistică pe care o face Priestley este cu totul naivă și impresionistă și nu poate fi comparată cu tipologia morfosintactică a lui Adam Smith, fundamentată obiectiv.

– *«Eficacitatea» limbii (limbilor) servește drept criteriu pentru critica limbii*: La începutul celei de-a șaptesprezecea prelegeri, Priestley enumeră condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o limbă pentru a putea avea rezultatele pe care le așteptăm de la ea:

> In the first place it is necessary there be a sufficient copia of words; secondly that there be no ambiguities of words or constructions; and, lastly, that the pronounciation of it be not grating, but pleasing to the ear. The two former of these criterions contribute to clear expression, and are therefore the fundamental properties of a good language; the latter is a matter of ornament only.[102,*]

Bogăția de posibilități expresive, claritatea și univocitatea, la care se adaugă armonia sonoră, acestea sunt trăsăturile pe care ar trebui să le aibă și o limbă universală. Priestley se raportează pozitiv la ideea unei asemenea limbi, însă nu vede vreun dezavantaj, pe de altă parte, nici în diversitatea limbilor. Încă nu e timpul, spune el, pentru o limbă universală. Înainte de toate, ar trebui mai degrabă să ne folosim de această diversitate a limbilor. Comparația între limbi și traducerea – și aici Priestley exprimă o idee într-adevăr originală – ar putea contribui chiar la clarificarea propriilor noastre gânduri:

> We see that persons who have no knowledge of more than one language are perpetually confounding the ideas of words with the ideas of things; which the

99. *Ibidem*, 280 și urm.
100. *Ibidem*, 283.
101. *Ibidem*, 284 și urm.
102. *Ibidem*, Lecture XVII, 250.
* „În primul rând, este necesar să existe o cantitate suficientă de cuvinte; în al doilea rând, să nu existe ambiguități ale cuvintelor sau ale construcțiilor; și, în sfârșit, trebuie ca pronunția cuvintelor să nu fie supărătoare, ci plăcută urechii. Primele două criterii contribuie la claritatea expresiei și, prin urmare, reprezintă trăsăturile fundamentale ale unei limbi bune; ultimul reprezintă doar o chestiune de ornament“ (n. tr.).

> comparison of languages, and frequent rendering from one into another, helps to make us distinguish. [...] The comparison of different languages must be of infinite service to us in helping us to disentangle and distinguish our ideas.[103,*]

Cu aceasta am terminat de prezentat cele mai importante idei despre limbaj ale lui Priestley. După părerea lui Funke, „din punctul de vedere al filozofiei engleze a limbajului", prin Priestley „gândirea raționalistă a atins apogeul"[104]. Nu putem fi de acord cu această opinie. Chiar dacă am avea ca termen de comparație doar filozofia limbajului din spațiul britanic, tot am ajunge la concluzia că beneficiul realmente filozofic al eforturilor lui Priestley în problematica limbajului trebuie apreciat ca fiind destul de neînsemnat.

15.4.3. James Burnet, Lord Monboddo (1714–1799)

James Burnet (sau Burnett) provine din nobilimea rurală scoțiană. A primit o educație potrivită rangului, la școli renumite din țara sa. Mai târziu, conform unei vechi tradiții scoțiene, a urmat studii juridice în orașul olandez Groningen. Ca mulți alți filozofi britanici, a petrecut o perioadă mai mare de timp în Franța. La Paris, a intrat în contact cu scrierile lui Rousseau, ale lui Buffon și nu în ultimul rând cu *Traité de la formation mécanique des langues* de Charles de Brosses[105], față de care a avut o atitudine dezaprobatoare. În anii următori a ocupat diverse funcții importante. Titlul de Lord Monboddo l-a primit în 1767, când a fost numit judecător la Court of Session, cel mai înalt for juridic civil din Scoția. S-a numărat printre cele mai marcante figuri ale așa-numitului „Iluminism scoțian". La intervale regulate de timp obișnuia să călătorească la Londra, unde se întâlnea mai ales cu prietenul său James Harris și cu cercul acestuia. Deși el însuși îl invocă adesea pe Aristotel, ideile Școlii «platonice» din Cambridge au lăsat în scrierile sale urme imposibil de ignorat.

Cu problema limbajului Burnet s-a confruntat în monumentala sa lucrare *Of the Origin and Progress of Language*.[106] Opera este alcătuită din trei părți.

103. *Ibidem*, Lecture XIX, 293 și urm.

* „Vedem că persoane care nu cunosc decât o limbă confundă mereu ideile cuvintelor cu ideile lucrurilor, pe care comparația între limbi și trecerea frecventă de la o limbă la alta ne ajută să le disociem. [...] Comparația între diverse limbi ne ajută enorm să ne descâlcim și să ne distingem ideile" (n. tr.).

104. Funke 1934, 37.

105. Titlul complet: *Traité de la formation mécanique des langues ou Principes physiques de l'étymologie* (1765), *cf. infra* 18.1.

106. Șase volume, Edinburgh, 1773–1793. Citatele din lucrarea de față sunt reproduse după ediția Hildesheim/New York, 1974 = Burnet 1773/1974.

Prima parte (vol. I) cuprinde ideile lui Burnet despre limbaj în general, despre originea și premisele antropologice ale acestuia. Partea a doua (vol. al II-lea și al III-lea) tratează teoria gramaticii generale și – la sfârșitul volumului al III-lea – caracteristicile limbii. Partea a treia (vol. al IV-lea–al VI-lea) se ocupă cu stilistica, retorica și istoria generală a culturii; astfel, autorul se îndepărtează din ce în ce mai mult de teoria și de știința limbajului în sensul strict al termenilor.

În Marea Britanie, opera sa a fost primită cu destulă răceală. Influența ei s-a exercitat pe o cale ocolită, prin intermediul culturii franceze și al celei germane. Herder a publicat o traducere în limba germană a primelor trei volume, cu o prefață în care salută cu bucurie opera în ansamblu, însă critică cu hotărâre faptul că autorul englez pune pe același plan omul primitiv și primatele.[107] Herder s-a ocupat de filozofia limbajului la James Burnet mai întâi în *Fragmenten über die neuere deutsche Literatur* (1767)[108] și mai târziu în *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791). Aici dăm peste o serie de concepții ale filozofului scoțian care vor apărea mereu la teoreticienii de mai târziu sub forma unor populare «ideologeme»: afirmația că în „limbile primitive“ ar fi existat doar cuvinte pentru specii, nu și pentru genuri; aprecierea flexiunii drept procedeul cel mai potrivit pentru exprimarea raporturilor gramaticale – o opinie susținută, cu unele variații, de Johann Christoph Adelung, Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt și August Schleicher – și, în sfârșit, așa-numita „teorie a rădăcinilor“, care va juca un rol central în lingvistica comparativ-istorică a secolului al XIX-lea (de exemplu, la Franz Bopp și mai târziu la Schleicher).

Argumentele lui Burnet/Monboddo se întemeiază pe o vastă documentare asupra celor mai diverse limbi. Firește, el trebuie să se bazeze pe informații indirecte. În anii petrecuți la Paris citise tot ce se putea găsi în materie de informații despre limbile «exotice». În afară de asta, avea cunoștințe de bază despre sanscrită și limbile semitice. Prin aceasta, Burnet a lărgit considerabil orizonturile cercetării lingvistice și a influențat importanți filozofi ai limbajului din epoca romantică, precum Friedrich Schlegel și Wilhelm von Humboldt, care dispuneau și ei de o privire de ansamblu asupra celor mai cunoscute limbi europene.

Trebuie să renunțăm să facem aici o prezentare amplă a teoriei lingvistice a lui Monboddo, care este complexă și, în parte, nu foarte coerentă. Ne vom opri doar asupra a șase puncte de vedere caracteristice ale acesteia.

107. *Des Lord Monboddo Werk von dem Ursprunge und Fortgange der Sprache*, Riga, 1784–1785; traducere de E.A. Schmidt.

108. Titlul exact: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente.*

*15.4.3.1. Problema spiritului (***mind***) și a conceptelor generale (***general ideas***)*

Funke afirmă că Monboddo – mai ales în ceea ce privește obiecțiile lui la adresa filozofiei predominante a Iluminismului englez – are o „atitudine idealistă“.[109] O asemenea atitudine poate fi numită la nevoie „idealistă“; este vorba, oricum, de un idealism în sensul curent al cuvântului, un idealism naiv întemeiat mai degrabă pe iluzia primatului spiritului asupra materialului decât pe o argumentare serioasă și care, astfel, mai degrabă dăunează decât folosește prestigiului unui idealism filozofic temeinic argumentat. Nu degeaba vorbește Funke în acest context de „o profesiune de credință metafizică“.[110]

La lectura amplei opere a lui Burnet, dăm peste o mulțime de idei bune, care totuși sunt rareori argumentate și dezvoltate riguros. Filozoful scoțian are adesea o atitudine polemică, iar această atitudine se îndreaptă mai ales împotriva lui John Locke. Acesta a făcut distincția între „sensations“ și „reflections“,[111] însă Burnet îi reproșează faptul că nu a reliefat cu destulă hotărâre gândirea conceptuală de simpla percepție senzorială. După Burnet, ultima ar fi – în forma sa cea mai elementară – o simplă preluare pasivă, iar prima, dimpotrivă, o activitate creatoare a spiritului. Burnet/Monboddo îi atribuie pe nedrept lui Locke o gnoseologie consecvent senzualistă și, pe lângă asta, afirmă că o asemenea teorie duce inevitabil la materialism. El îi concede lui Locke că nu a avut probabil o asemenea intenție. În final, își afirmă „profesiunea de credință metafizică“ despre care am vorbit mai sus și dorește să restituie spiritului și „ideilor“ drepturile legitime care le fuseseră tăgăduite de către empiriști:

> The philosophy I have learned is of a very different kind: it teaches me, That mind is the most antient of things; and that, as it alone has activity, and the *principle of motion in itself*, it is the efficient cause of every thing: that therefore there are ideas of a much higher order than those which we abstract from matter, being the *models* or *archtypes* of all *material forms*: that of such ideas *the intellectual world* is composed; of which *the material* is no more than a copy...[112,*]

109. Funke 1934, 57.
110. *Ibidem*, 58.
111. *Cf.* Locke, *Essai II*, 1, 4.
112. Burnet 1773/1974, I, 81.
* „Filozofia pe care am învățat-o este foarte diferită: ea mă învață că mintea este cel mai vechi dintre lucruri; și că, întrucât doar este activă și conține *în sine principiul mișcării*, mintea costituie cauza eficientă a tuturor lucrurilor; că, prin urmare, există *idei* de un rang mult mai înalt decât cele pe care le deducem din materie, idei care sunt *modelele* sau *arhetipurile* tuturor *formelor materiale*; că *lumea intelectului* este constituită din asemenea idei, iar lumea materială nu este decât o copie...“ (n. tr.)

Ca și Harris, Monboddo se raliază tezei neoplatonice a „participării“ (μέθεξις):

> I do most firmly believe, that there is a *governing mind* in the universe, *immaterial*, *eternal*, and *unchangeable*; that our minds are of a nature congenial to this supreme mind; and that there is in us, even at the time our birth [sic], a portion of [...] *celestial seeds*...[113,*]

Prin aceste afirmații, Burnet acordă simplei percepții senzoriale mult mai puțină „naturalețe“ decât adversarii săi în ale filozofiei. Partea din percepția senzorială care contribuie la formarea unui concept este produsul unei deprinderi însușite prin învățare (*acquired habit*). Vedem lucrurile în felul în care le vedem nu «de la natură», ci pe baza judecăților întemeiate pe experiență, care își pun amprenta asupra percepției noastre.[114]

15.4.3.2. Statutul individului

Observațiile care pot fi făcute pe parcursul studiului dezvoltării umanității sunt valabile nu doar pentru colectiv, ci și pentru individ. Monboddo nu vrea ca ideea „participării“ să fie înțeleasă în sensul unei comuniuni mistice între societatea umană și «lumi superioare»:

> How the *intellectual* is disclosed to us? To suppose that there is any secret communication betwixt our minds and superior minds, by which it is *revealed* to us, is a kind of visionary and enthusiastical philosophy that is now altogether exploded. The fact truly is, that every man is the architect of his own ideas, and forms a little intellectual world in his own mind.[115,**]

Procesul de configurare care duce la construcția lumii noastre conceptuale este văzut așadar ca proces individual, un proces al cărui subiect îl reprezintă fiecare om în parte.

113. *Ibidem*, 129.

* „Cred cu cea mai mare tărie că există în univers un *spirit cârmuitor*, *imaterial*, *etern* și *neschimbător*; că spiritele noastre sunt de o natură congenială cu acest spirit suprem; și că în noi există, chiar din momentul nașterii noastre, o părticică din *semințele cerești*“ (n. tr.).

114. *Cf.* Formigiari 1973, 58.

115. Burnet 1773/1974, I, 147.

** „Cum ne este dezvăluit *intelectul*? Presupunerea că există o comunicare secretă între mintea noastră și minți superioare, comunicare prin care acesta ni *se dezvăluie*, reprezintă un tip de filozofie vizionară și entuziastă, care a explodat în ultima vreme. Adevărul este că fiecare om e arhitectul propriilor idei și-și construiește în propria minte o mică lume a intelectului“ (n. tr.).

15.4.3.3. Viața socială ca premisă a apariției limbii

Capacitățile spirituale și corporale pe care Burnet le consideră condiții necesare pentru apariția limbajului (acestea pot fi amintite doar în parte) nu reprezintă, în același timp, și o condiție suficientă. În afară de ele, o premisă pentru apariția limbajului o constituie atingerea unui anumit nivel de dezvoltare socială, și anume

> a state of society and of political union, carrying on of common consent, and with joint labour, some work necessary for defence, or the support of life.[116,*]

La o asemenea situație a societății se ajunge doar în urma unei perioade mai lungi de activitate a omului conștient de scopurile sale. Această idee este, de altfel, exprimată doar sub forma unei convingeri și, în consecință, nu este dezvoltată riguros. Dacă ideea ar fi fost prelucrată până la ultimele sale consecințe, atunci ar fi trebuit să ne așteptăm la un cu totul alt tip de filozofie a limbajului decât cel pe care Burnet îl propune de fapt.

15.4.3.4. Limbajul ca „invenție" a omului îndreptată spre un anumit scop

Limbajul este deci, pentru Burnet, un produs al activității umane orientate conștient spre un scop. El poate să apară doar atunci când s-au configurat anumite aptitudini corporale sau spirituale necesare pentru dominarea materiei (*matter*), i.e. a materialului sonor, și a formei (*form*), i.e. a semnificației (Burnet preia terminologia lui Harris). În afară de acestea, după cum am văzut, este nevoie să fie atins un anumit stadiu de maturizare a societății. Totuși, aceste condiții sunt suficiente, în cel mai bun caz, pentru apariția acelor constructe pe care Burnet le numește „limbi primitive" (*primitive languages*). Așa-numitele „limbi artificiale"– care pentru Burnet sunt limbile propriu-zise[117] – nu apar de la sine, ci sunt inventate prin înțelegerea actului creativ și în vederea unui anume scop predeterminat. În acest sens interpretează el expresia aristotelică κατὰ συνθήκην, pe care Harris, în *Hermes*, o redă prin *by compact*. Caracterul arbitrar al semnului este considerat deci un indiciu al faptului că limbajul reprezintă o „invenție" umană realizată în vederea unui scop anume.

Aici apare una dintre inconsecvențele conceptuale și terminologice tipice pentru Burnet/Monboddo. Prin „limbă" se înțelege, în funcție de contextul

116. *Ibidem*, 300.

* „Un nivel de societate și de uniune politică bazate pe consens, la care se adaugă efortul comun, muncă necesară pentru apărare sau pentru întreținerea vieții" (n. tr.).

117. *Cf. infra*, 15.4.3.6.

argumentării, atât „orice formă de limbă“, cât și „limbă artificială“ (în sensul pe care Monboddo îl dă acestui termen, *cf.* mai jos).

15.4.3.5. „Originea limbajului“ vs *„apariția categoriilor limbajului“*

Monboddo face o distincție între problema originii limbajului și problema apariției categoriilor limbii. În primul caz este vorba despre un «de ce» exterior: anumite aptitudini corporale și spirituale, un anume stadiu de maturizare a societății și activitatea umană conștientă de scopul său, care rezultă de aici, constituie condițiile necesare și suficiente pentru apariția limbajului. În al doilea caz, este vorba de un «cum» intern. La Adam Smith nu întâlnim o disociere asemănătoare, la el «cum» decurge nemijlocit din «de ce». Răspunsul pe care Monboddo îl dă la problema lui «cum» se deosebește dintr-o dublă perspectivă de soluțiile propuse de Adam Smith și de alți autori. Pe de o parte, apariția primelor categorii ale limbajului el nu o pune pe seama gândirii raționale, nici pe seama unui stadiu primitiv al gândirii, ci exclusiv pe seama unor momente emoționale; pe de altă parte, pentru el primele categorii lingvistice sunt nu „părți de vorbire“, ci expresii cu valoare de propoziție nediferențiate intern. Acest punct de vedere i-a influențat mai târziu pe acei teoreticieni ai limbajului care au aderat la teza privitoare la caracterul primar al propoziției, ca de exemplu Wilhelm Wundt (1832–1920). În definitiv, în acest punct diferența dintre Monboddo și Adam Smith este doar de terminologie: căci verbele impersonale (*impersonal verbs*) din teoria acestuia din urmă pot fi interpretate desigur ca expresii cu valoare propozițională. Să comparăm descrierea „verbelor impersonale“ de la Adam Smith, prezentată mai sus,[118] cu soluția lui Monboddo la problema apariției părților de vorbire:

> It may be asked concerning those primitive languages, What words in them were first invented? My answer is, That if by *words* are meant what are commonly called *parts of speech*, no words at all were first invented; but the first articulate sounds that were formed denoted whole sentences; and those sentences expressed some appetite, desire, or inclination, relating either to the individual, or to the common business which I suppose must have been carrying on by a herd of savages, before language was invented. And in this way I believe language continued, perhaps for many ages, before *names* were invented.[119,*]

118. 15.4.1.
119. Burnet 1773/1974, 395f.
* „În ceea ce privește acele limbi primitive, ne putem pune întrebarea: Care dintre cuvintele lor au fost inventate mai întâi? Răspunsul meu este că, dacă prin *cuvinte* ne referim la ceea ce în mod obișnuit se înțelege prin *părți de vorbire*, atunci la început nu au fost deloc inventate cuvinte; iar primele sunete articulate care au fost

Nici în acest caz nu putem să nu-i reproșăm lui Burnet lipsa de coerență terminologică. El continuă să desemneze prin termenul *limbă* două fenomene diferite: $limba_1$, anterioară logicii, care servește exprimării nediferențiate a sentimentelor, și $limba_2$, complet articulată, „inventată“ doar de câțiva membri ai comunității, care dispune de nume.

Și în ceea ce privește diferențierea internă a acestei $limbi_2$, Monboddo împărtășește complet opinia lui Adam Smith. Desigur, acest lucru este valabil doar pentru aspectul logic-conceptual, adică pentru crearea apelativelor din numele proprii și pentru paralelismul admis între dezvoltarea capacității de abstractizare a oamenilor și dezvoltarea limbii. În afară de aceasta, Monboddo consideră că momentul estetic este decisiv pentru caracterizarea și evaluarea unei limbi, într-o măsură mult mai mare decât crede Adam Smith. Pentru Burnet, concentrarea expresiei relațiilor gramaticale reprezintă un avantaj mai ales sub aspect estetic. Drept urmare, în volumele al doilea și al treilea din lucrarea sa, el arată că limbile cu o flexiune bogată – și între acestea, mai ales limba greacă – reprezintă un punct culminant al dezvoltării limbilor. În trecerea de la limbile cu flexiune bogată, „sintetice“, la cele cu flexiune săracă, „analitice“, el vede semnul unei decadențe. Limba sa maternă, engleza, i se pare foarte urâtă în comparație cu greaca:

> On the other hand, it appears, that the languages of northern extraction, and particularly the English, are composed almost altogether of hard inflexible words, monosyllables for the greater part, and crouded with consonants that do not easily coalesce in sound, and that these words are unskillfuly tacked together by ill-favoured particles constantly recurring,[120] and fatiguing the ear, without either melody or rhythm to soften the harshness of so rude an articulation.[121,*]

formate reprezentau propoziții întregi, și acele propoziții exprimau o poftă, o dorință sau o înclinație legate fie de necesitățile individuale, fie de cele pe care presupun că trebuie să le fi împărtășit o ceată de sălbatici înainte ca limbajul să fie inventat. Și cred astfel că limbajul a continuat în acest fel, probabil pentru multe veacuri, înainte ca *numele* să fie inventate“ (n. tr.).

120. *Cf. monotony* la Adam Smith.

121. Burnet 1773/1974, II (= 1774), 422.

* „Pe de altă parte, se pare că limbile de origine nordică, și mai ales limba engleză, sunt alcătuite aproape în întregime din cuvinte aspre, inflexibile, în cea mai mare parte monosilabice și pline de consoane, a căror îmbinare sonoră nu este ușoară, și că aceste cuvinte sunt legate unele de altele fără îndemânare, prin niște particule dizgrațioase, care apar mereu și obosesc auzul, în lipsa oricărei melodii sau a oricărui ritm care să îndulcească asprimea unei articulații atât de rudimentare“ (n. tr.).

15.4.3.6. Dubla origine a limbajului

Pentru Lordul Monboddo, există două tipuri de limbi. Unele au apărut natural, altele au fost „inventate“ în adevăratul sens al cuvântului. În cazul primelor se poate vorbi de o dezvoltare naturală, care are loc în două faze. Preistoria umanității, crede Monboddo, a fost epoca strigătelor nearticulate, a gesturilor violente și a primelor încercări de onomatopee. În al doilea stadiu de dezvoltare au apărut limbile imperfecte, grosiere. Latura expresivă era încă foarte apropiată de urletele originare; existau aproape numai vocale și foarte puține consoane. Latura de conținut era caracterizată printr-un nivel de abstractizare rudimentar. Astfel, existau expresii pentru a desemna „un urs mic“ sau „un urs mare“, „o colibă mică“ sau „o colibă mare“, însă nu și pentru „urs“ sau „colibă“ pur și simplu. Burnet crede că trăsăturile caracteristice ale acestui tip de limbi pot fi constatate la idiomurile așa-numitelor „popoare primitive“; exemple de astfel de limbi ar fi huronica (o limbă a indienilor din America de Nord), „caraibiana“ și limba „eschimoșilor“ (inuit). Spre uimirea sa, trebuie să constate că unele comunități istorice pe care, pe baza stadiului lor de dezvoltare, ar dori să le includă în rândul „popoarelor primitive“, dispun de limbi care nu prezintă trăsăturile postulate pentru „limbile primitive“, limbi cum ar fi guarani (limbă a indienilor din America de Sud), algonkin (limba indienilor din sud-estul Canadei) sau limba gotică. În acest punct, Monboddo cade într-o dilemă: corelarea popoarelor cu un nivel de dezvoltare presupus primitiv cu limbile respective, cărora li se atribuie „structuri primitive“ într-un mod pur speculativ, nu se potrivește cu rezultatele analizei lingvistice. Prin urmare, Monboddo ajunge să vorbească despre două tipuri de „limbi primitive“, și anume unele care dețin caracteristicile presupuse de el (de regulă, cele despre care Burnet nu are informații exacte) și altele, care sunt vehicule ale unei „culturi primitive“, însă ca structură sunt asemănătoare „limbilor artificiale“. Pentru limba guarani, Burnet are pregătită o soluție de urgență! Din descrierile unui iezuit spaniol și ale unui francez pe care îl cunoștea personal, pe nume la Condamine, el deduce că este vorba despre o limbă cu o structură gramaticală cu nimic inferioară limbilor europene. Astfel, pentru Monboddo devine clar faptul că nu poate fi vorba de o limbă apărută «natural» la acest popor, ci probabil avem de-a face cu un idiom «artificial», pe care indienii l-au învățat de la un alt popor.[122] În cazul «limbilor primitive» nu se poate constata nici un fel de artă, ele servesc barbarilor care le vorbesc doar pentru satisfacerea unor nevoi elementare:

122. *Ibidem*, vol. I, 355.

> And in general, it is in vain to seek for any thing like art in the truly primitive languages; which being produced by the necessities of life, and used only to serve those necessities; had at first no rule or analogy of any kind: so that, whatever we find like art or regularity in them, we are sure is an improvement of the original jargon.[123,*]

Trecerea de la „limbile primitive“ la „limbile artificiale“ nu se produce, conform opiniei lui Burnet, printr-o dezvoltare treptată. Limbile artificiale constituie „invenții“ în sensul propriu al cuvântului, și nu invenții ale unui popor, ci ale câtorva indivizi talentați, puțini la număr. De o dezvoltare naturală se poate vorbi doar de la primul la al doilea nivel al limbilor primitive. Limbile aflate în al treilea stadiu, cel al unei limbi artificiale, nu continuă acest proces. În categoria limbilor artificiale Burnet include limbile clasice, pe cele semitice și limbile europene moderne, iar exemplul cel mai desăvârșit pentru această ultimă categorie îl reprezintă limba greacă.[124]

Pornind de la „teoria rădăcinilor“ pe care a emis-o, putem arăta cel mai ușor felul în care Burnet își imaginează că se produce construcția intenționată a unei „limbi artificiale“, pe baza criteriilor logice și estetice. Mai întâi, el stabilește că o serie de cuvinte care, la prima vedere, ne par simple sunt în realitate derivate, ca de exemplu multe substantive grecești:

φόβος „frică“ < φέβομαι „a fugi de cineva, a evita“

δρόμος „fugă“ < δρέμω „a fugi“

ὄψ „privire, chip“ < ὄπτω „a vedea“[125]

Din aceste exemple se vede clar faptul că pentru Burnet „cuvântul-rădăcină“ *par excellence* îl reprezintă verbul. Asupra limbii grecești el elaborează o teză extinsă: întreaga limbă ar fi construită pe baza celor cinci diftongi, αω, εω, ιω,

123. *Ibidem*, 398.

* „Și, în general, este zadarnic să căutăm vreun fel de artă în limbile cu adevărat primitive; care, fiind produse doar de necesitățile vieții și folosite doar pentru a servi acestor necesități, la început nu au avut nici un fel de regulă sau analogie, astfel încât orice am găsi în ele care să semene a artă sau a regularitate suntem siguri că reprezintă o îmbunătățire a jargonului originar“ (n. tr.).

124. Urme ale acestei concepții pot fi identificate în filozofia limbajului și în tipologia limbilor din epoca romantismului german, ca de exemplu în expunerile lui Friedrich Schlegel și ale lui Wilhelm von Humboldt asupra raportului dintre limbile flexionare și cele neflexionare; *cf.* și Coseriu 1972.

125. Burnet 1773/1974, II, 188 și urm. [Aici sunt indicate semnificațiile „metus“, „cursus“ și „vultus“, care nu corespund exact cu informațiile pe care le oferă dicționarele mai noi.]

οω, υω, care, de fapt, reprezintă la origine rădăcini verbale.[126] Însă, întrucât consideră că rădăcinile sunt produse ale unei creații intenționate, inteligente și artistice, el trebuie să nege faptul că limbile primitive ar dispune și ele de cuvinte-rădăcină:

> The radical words in a formed language may be said, in one sense, to be the first words of the language, and accordingly are called *primitives*. But such words are far from being the first invented words: for the barbarous languages having no composition or derivation, can have no roots; but they belong only to artificial languages, and are the invention of the grammatical art, to make the words of a language connect and hang together, and to save the too great multiplication of them, as shall be afterwards shewn.[127,*]

Diferențierea strictă operată de Monboddo între „limbile primitive", pe de o parte, și „limbile artificiale", pe de alta, se evidențiază și prin faptul că celor dintâi Monboddo le atribuie poligeneza, iar celor din urmă, dimpotrivă, monogeneza. Limbile primitive apar în diverse locuri în mod spontan, pentru a răspunde unor nevoi elementare. Asemănările structurale dintre ele se explică prin condițiile similare în care aceste limbi iau naștere. Dezvoltarea acestor limbi este posibilă doar până la un anumit nivel. Inventarea unei limbi artificiale se petrece într-un anumit moment. Modificarea și despărțirea în limbi diferite se produc nu ca urmare a unui proces natural, ci pe calea propagării. Monboddo tratează limba germanică laolaltă cu cea celtică, cu greaca, latina și persana, ca și cu limbile „orientale" precum ebraica, feniciana, siriana, caldeeana și araba, drept unități mai mari. „Limbi artificiale" sunt deci, după părerea sa, limbile semitice și limbile indo-europene. El crede că este probabil ca aceste mari grupuri lingvistice să aibă o origine comună, pe care o presupune în Egiptul antic:

> I think it probable, that all the languages spoken in Europe, all Asia, if you will, and some part of Africa, are dialects of one parent-language, which probably was invented in Egypt. But I am not warranted to go further, either by the

126. *Ibidem*, II, 515.
127. *Ibidem*, I, 397 și urm.
* „Cuvintele-rădăcină dintr-o limbă constituită se poate spune, într-un sens, că sunt primele cuvinte ale limbii și, prin urmare, sunt numite *primitive*. Însă asemenea cuvinte nu sunt nici pe departe primele inventate: fiindcă limbile barbare, neavând compunere sau derivare, nu pot avea nici rădăcini; ci aceste cuvinte aparțin doar limbilor artificiale și constituie o invenție a artei gramaticale, pentru a lega și a ține împreună cuvintele unei limbi și pentru a evita o prea mare înmulțire a lor, cum se va vedea mai departe" (n. tr.).

> reason of the thing, by historical facts, or by any thing I can discover in the languages themselves.[128,*]

Burnet se prezintă aici, așadar, ca un om de știință precaut, care nu este pregătit „să meargă mai departe". În realitate, el a mers deja destul de departe, mai departe decât îi este permis unui om de știință riguros. Însă demersul său nu trebuie apreciat doar negativ, cel puțin din perspectivă istorică. Prin speculațiile sale temerare, Burnet a contribuit într-o măsură deloc neglijabilă la răspândirea ideii de gramatică comparată. În 1786, același an în care a apărut cel de-al treilea volum din opera capitală a lui Burnet, contemporanul său, Sir William Jones (1746–1794), și-a ținut conferința plină de consecințe despre limba sanscrită, conferință considerată de cea mai mare parte a istoriografilor drept impulsul care a dus la apariția lingvisticii comparativ-istorice. Burnet i-a premers acestuia.

În încheiere, vom reprezenta încă o dată, schematic, diferența profundă dintre limbile „primitive" și „limbile artificiale", așa cum reiese ea din concepția lui Monboddo:

Limbile primitive	Limbile artificiale
– dezvoltate dintr-un prim stadiu	– inventate liber și într-un anumit scop
– lipsite de „artificiu", adică de flexiune	– prezintă artificiu, adică morfologie și formare a cuvintelor
– lipsite de rădăcini	– dezvoltate de la rădăcini
– apărute prin poligeneză	– apărute prin monogeneză

La o examinare realistă, această comparație este, firește, inconsistentă. Însă din istoria unei discipline științifice fac parte și erorile. Tezele lui Monboddo au influențat cursul viitor al filozofiei limbajului, nu în ultimul rând datorită faptului că au lăsat urme în filozofia limbajului din perioada romantismului german.

James Burnet, Lord Monboddo, nu a reușit să realizeze o sinteză reală a celor două tendințe antagoniste din filozofia britanică, pe care și le-a asumat. Din cauza teoriei sale despre limbaj, parțial evoluționistă, parțial convenționalistă, care l-a făcut să presupună existența a două tipuri diferite de limbi,

128. *Ibidem*, 476 și urm.

* „Sunt de părere că, probabil, toate limbile vorbite în Europa, în toată Asia, dacă vreți, și în unele părți ale Africii constituie dialecte ale unei limbi-strămoș, care a fost inventată probabil în Egipt. Însă nimic nu mă autorizează să merg mai departe, nici rațiunea lucrurilor, nici faptele istorice și nici un fel de lucru pe care îl pot descoperi în limbile însele" (n. tr.).

Burnet nu a avut la dispoziție un concept unitar despre limbaj, care i-ar fi permis să recunoască unitatea limbajului uman dincolo de diversitatea formelor de manifestare ale limbilor istorice.

15.4.4. John Horne Tooke (1736–1812)

John Horne s-a născut în 1736, la Wimbledon, ca fiu al unui negustor de păsări din Londra. Cel de-al doilea nume, folosit astăzi în majoritatea dicționarelor la ordonarea alfabetică, și l-a luat abia în 1782, pentru a marca atașamentul față de binefăcătorul său, William Tooke. Proprietatea lui Tooke era situată în Purley-Croydon, la sud de Londra; acest loc este menționat în titlul celei mai importante scrieri a lui Horne Tooke: *Diversions of Purley*, „Divertismente din Purley" – desigur, un fel de litotă. Horne Tooke a primit o educație superioară celei obișnuite pentru rangul său, la Eton, după care a studiat la un renumit colegiu din Cambridge și apoi, la presiunea tatălui său, a acceptat să devină preot anglican. Convingerile sale filozofice și politice sunt departe de cele la care ne-am aștepta de la un slujitor al bisericii. A fost un simpatizant al Revoluției Franceze, a susținut cu vehemență partida Whig, a candidat de mai multe ori fără succes pentru un loc în Parlament și a intervenit energic în favoarea coloniștilor rebeli din New England. Din cauza implicării sale politice furtunoase, a stat de mai multe ori în închisoare.

Tot în închisoare Horne Tooke și-a redactat prima scriere de filozofia limbajului, sub forma unei scrisori deschise adresate unuia dintre prietenii săi.[129] Aici apar pentru prima dată unele dintre cele mai importante idei ale sale, dezvoltate mai târziu în opera lui fundamentală, Επεα πτερόεντα *or the Diversions of Purley*.[130] Titlul principal, Ἔπεα πτερόεντα, „cuvinte înaripate", este preluat de la Homer[131] și are menirea de a trimite la „teoria abrevierii" formulată de autor. Subtitlul vrea să creeze impresia că, în această lucrare, probleme filozofice importante sunt discutate într-o tonalitate colocvială. În mod ciudat Horne, adversar sever al oricărui fel de filozofie «platonică», alege dialogul platonic ca formă a expunerilor sale. Totuși, el nu se ascunde în spatele vreunui Socrate, ci apare ca partener de discuție sub numele său adevărat.

129. *A Letter to Mr. Dunning, Esq.*; prima ediție în 1778.

130. Prima parte a apărut în 1786, partea a doua, în 1805. În lucrarea de față se citează după ediția de la Londra din 1829, în care este tipărită și *A Letter to Mr. Dunning*, ca anexă la volumul al doilea. Această ediție prelucrează și completările manuscrise ale autorului (= Horne Tooke 1829/1996).

131. [Învățatul german Georg Buchmann (1822–1884) a ales același titlu pentru cunoscuta sa lucrare, publicată în 1864, *Zitatenschatz des deutschen Volkes*.]

Opera lui Horne Tooke este caracteristică pentru tradiția gândirii anglo-saxone într-o măsură mult mai mare decât cea a lui Harris sau a lui Monboddo. Nu degeaba cei doi autori reprezintă ținta preferată a atacurilor sale de-a dreptul ostile. Autorul *Divertismentelor din Purley* se sprijină pe Locke, Hume și Berkeley, a căror gândire o radicalizează și o critică acolo unde i se pare că nu se potrivește destul cu convingerile sale fundamental-senzualiste, câteodată destul de simpliste. Opera sa fundamentală, relativ voluminoasă, dar rămasă sub formă de fragmente, nu este în nici un caz o lucrare propriu-zisă de filozofia limbajului. În opiniile uneori ciudate ale lui Horne Tooke în materie de etimologie se manifestă un pronunțat interes pentru istoria limbii. El invită la studiul limbii anglo-saxone și al limbii gotice și trebuie, de aceea, considerat un precursor al gramaticii istorice a limbii engleze.[132] Metoda comparativ-istorică, pe punctul de a lua naștere pe continent, mai ales în Germania, nu i-a mai ajuns la cunoștință. Funke are dreptate când observă că eforturile sale în acest domeniu aparțin unei „epoci preștiințifice".[133] Este de ajuns să amintim de teza lui Horne Tooke despre invariabilitatea semnificației etimologice. În acord cu etimologia cuvântului *etimologie*, semnificația etimologică îi apare lui Tooke drept cea „adevărată", făcând abstracție de dezvoltarea istorică și de modificările funcționale pe care le suportă cuvintele. Astfel, el consideră că conjuncția *if* provine de la imperativul verbului *gifan* „a da" și susține că această semnificație este încă actuală: „And accordingly our corrupted IF has always the signification of the English imperative *Give*; and no other."[134] Prin aceasta, el se dovedește a fi un precursor al aspectelor negative din gramatica istorică a secolului al XIX-lea, care amestecă adesea perspectiva diacronică cu cea sincronică.

Având în vedere scopurile lucrării de față, filozofia limbajului la Horne Tooke poate fi redusă la două complexe tematice: un anume tip de critică a limbajului și așa-numita „teorie a abrevierii".

15.4.4.1. Critica limbajului la Horne Tooke, în relație cu problema conceptelor generale

După părerea discipolului său târziu Horne Tooke, John Locke nu a mers destul de departe în polemica lui împotriva ipotezei existenței „ideilor generale" în afara limbii. Ca și la Berkeley, pentru autorul *Cuvintelor înaripate*, în

132. *Cf.* și Horne Tooke 1829/1996, I, Part I, chapt. 8, 149–270.
133. Funke 1934, 89.
134. Horne Tooke 1829/1996, I, 104.

conștiința umană nu este loc decât pentru reprezentări individuale. El este adeptul unui senzualism și al unui nominalism mult mai radicale decât modelul său, Locke, pe care de altfel îl admiră. Tot ceea ce Locke a scris despre *composition*, *abstraction*, *generalization*, *complexity of ideas* se referă doar la limbaj, crede Horne Tooke, nu la conștiința umană. De aceea, peste tot acolo unde la acest „autor nemuritor“ se vorbește de „idei“, cel mai bine este să înțelegem „termeni“.[135] Partenerul său de dialog Richard Beadon, un prieten din tinerețe, afirmă, drept urmare, că

> ...we may [...] take it for granted that the greatest part of Mr. Locke's Essay, that is, all which relates to what he calls the composition, abstraction, complexity, generalization, relation, &c. of Ideas, does indeed merely concern *Language*.[136,*]

Aici ne lovim din nou de contradicțiile în care adepții unor poziții consecvent nominaliste ajung să se încurce:

Prima contradicție este de natură pur logică. Cel care afirmă că un anumit lucru nu există trebuie să aibă cel puțin o noțiune generală despre lucrul a cărui existență dorește să o nege. Dacă neagă chiar existența noțiunilor generale, argumentația sa este privată de orice fundament.

Cea de-a doua contradicție este, la origine, de natură conceptuală. Ce vrea să spună afirmația că o situație nu este un fenomen fizic sau spiritual, ci un fenomen ce ține exclusiv de limbaj? Cunoașterea – orice am vrea să înțelegem prin aceasta – este o relație între conștiința umană, de o parte, și «realitate», de cealaltă parte. Limbajul trebuie să aparțină uneia dintre cele două laturi. El nu poate să țină de «lume» sau de «realitate», pentru că nu este un «lucru» care să producă senzații sau reprezentări. Deci, limbajul trebuie să țină de domeniul spiritului (*mind*). Felul în care ia naștere această contradicție se explică dacă privim mai îndeaproape expresiile folosite, *operations of mind* și *operations of language*. În cazul primei expresii, mintea (*mind*) este subiectul care operează; în cazul celei de-a doua expresii, limbajul (*language*) reprezintă determinarea modală a acțiunii – s-ar putea vorbi la fel de bine de *linguistic operations*. Și în această formă afirmația lui Horne Tooke poate fi acceptată; el nu afirmă că limbajul nu are nimic de a face cu spiritul, ci arată că nu poate exista generalizare sau abstractizare fără a fi implicat limbajul.

135. *Ibidem*, 37.
136. *Ibidem*, 37 și urm.
* „...putem recunoaște ca sigur faptul că cea mai mare parte a Eseului domnului Locke, adică tot ce se referă la ceea ce el numește compunerea, abstragerea, complexitatea, generalizarea, relaționarea etc. ideilor, privește, de fapt, pur și simplu, *limbajul*“ (n. tr.).

Dacă facem abstracție de aspectul gnoseologic al problemei și ne raportăm doar la cel primar, de lingvistică teoretică, atunci poziția senzualistă se dovedește a fi de nesusținut în măsura în care vede în limbaj un sistem de denumiri ale unei realități deja clasificate.[137] Așa cum reprezentările individuale, ca acte psihice, există independent de limbaj, și conceptele generale sunt probabil preexistente limbajului și așteaptă oarecum să primească nume. Întrucât nu se întâmplă așa, se poate deduce de aici că aceste concepte generale nu există. În realitate, ele există, mai exact cu și prin limbaj. Formarea unui concept este asociată cu desemnarea prin limbă. După cum am arătat deja în contextul discuției asupra tezelor lui Berkeley, nu este vorba aici despre existența sau non-existența noțiunilor universale, ci despre modalitatea acestei existențe [*das* Wie *dieser Existenz*], care este legată indisolubil de limbaj. Trebuie să amintim încă o dată că limbajul nu poate surprinde și comunica reprezentări individuale. Nu acesta este scopul limbajului; reprezentările individuale sunt incomunicabile *per definitionem*.[138]

15.4.4.2. Esența limbajului în lumina „teoriei abrevierii" a lui Horne Tooke

În secolul al XVIII-lea încă predomină convingerea că există o izomorfie între limbaj, gândire și realitate, punct de vedere care nu s-a schimbat prea mult de la teoria medievală despre modurile de semnificare (*modi significandi*). Horne Tooke se străduiește să schimbe această concepție. Transmiterea ideilor noastre către altcineva ar fi doar unul dintre scopurile limbajului; un altul, la fel de important, ar fi „abrevierea" acestei operații de transmitere. Pentru a-și ilustra mai bine ideea, el face o comparație între limbaj și stenografie („the excellent art of Short-hand-writing").[139] Multe neînțelegeri provin din faptul că filozofii limbajului, spune el, nu au arătat că limbajul este guvernat de principii practic-economice și că, prin urmare, perspectiva din care acesta reflectă realitatea este supusă unei operații de abreviere:

> The first aim of Language was to *communicate* our thoughts: the second, to do it with *dispatch*. [...] The difficulties and disputes concerning Language have arisen almost interely from neglecting the consideration of the latter purpose of speech [...]. Words have been called *winged*: and they will deserve that name, when their

137. *Cf. supra* 15.4.2.
138. *Cf. supra* 15.1.
139. Horne Tooke 1829/1996, I, 24.

> abbreviations are compared with the progress which speech could make without these inventions...[140,*]

Doar pe baza funcției lor de semnificare, cuvintele îi apar lui Horne Tooke drept „prescurtări“ ale unor reprezentări complexe, la acestea adăugându-se apoi alte cuvinte, pe care învățatul englez le consideră „abrevieri de gradul al doilea“, adică abrevieri ale cuvintelor deja existente. În acest context, Horne Tooke face o distincție între cuvintele rațional necesare (*necessary words*) și cuvintele care nu sunt necesare din punct de vedere rațional, pe care le include în categoria *abbreviations in sorts of words*, adică derivate „abreviate“ din motive practice. Cuvintele necesare sunt substantivele (*notae rerum quae permanent*) și verbele (*notae rerum quae fluunt*).[141] În clasificarea diverselor tipuri de „abrevieri“ stă chiar sensul etimologizării sale; Horne Tooke diferențiază trei tipuri de *abbreviations*:

– in terms
– in sorts of words
– in construction.[142]

Despre prima categorie nu dorește să dea detalii, pentru că, spune el, s-a ocupat destul Locke de această problemă în a sa „teorie a abstractizării“. Ce vrea să spună prin celelalte două categorii nu este cu totul clar. Între prima și a doua ediție ale lucrării *Diversions of Purley* există contradicții care nu s-ar rezolva complet nici dacă interpretarea noastră ar pleca de la ultima ediție revizuită de autor.[143] La început, Horne Tooke prevăzuse în teorie cea de-a treia categorie, însă se ocupase, de fapt, doar de a doua. Prin „abbreviations in sorts of words“ el înțelege în primul rând „derivate abreviate“ de morfeme gramaticale de la „clase de cuvinte necesare“, ca de exemplu *since* de la *seon* „seing that, seen that“.[144] Mai târziu, pare că vrea să includă acest tip de „abrevieri“ în cea de-a treia categorie. Din a doua categorie ar face parte sintagme de

140. *Ibidem*, 26 și urm.

* „Primul scop al limbajului a fost acela de a ne *comunica* gândurile: cel de-al doilea, de a face acest lucru *rapid*. [...] Dificultățile și disputele referitoare la limbaj au avut ca punct de plecare, aproape în totalitate, neglijarea celui de-al doilea scop al vorbirii. [...] Cuvintele au fost numite *înaripate*: și își vor merita acest nume atunci când prescurtările lor vor fi comparate cu progresul pe care vorbirea l-ar putea face fără aceste invenții...“ (n. tr.)

141. *Ibidem*, 19.

142. *Ibidem*, 28.

143. *Cf.* Funke 1934, 98 și urm.

144. Horne Tooke 1829/1996, I, 252 și urm.

tipul adjectiv + substantiv. Pe de o parte, el pare să considere adăugarea unui adjectiv o metodă pentru „desemnarea abreviată“ a unor concepte complexe, pe de altă parte, observă că sintagma respectivă poate fi înlocuită și printr-un cuvânt simplu: *a good man* (= creare a unei noțiuni complexe, nesubstituibile); *a holy man* → *a saint*, substituibil.[145] Din a treia categorie ar face parte doar cazuri precum *admissible* < *something to be admitted*; *sensible* < *one who can feel*, sau trecerea de la pronumele *that* la conjuncția *that*.[146] Toate acestea nu sunt foarte clare; din perspectivă modernă am putea adesea argumenta invers, considerând presupusele baze ale abrevierilor parafrazele acestora: *a saint* → *a holy man*.

Sub aspect pur lingvistic, categoriile a doua și a treia sunt complet discutabile, dacă lăsăm deoparte detaliile. Nu este întotdeauna clar cărei categorii îi aparține fiecare fenomen. Procedeele descrise nu au nimic de a face cu esența sau cu funcția limbajului. E adevărat că prima categorie, *abbreviations in terms*, se referă la funcția limbajului; însă ea nu poate fi interpretată ca *abbreviation*, întrucât *general terms* nu sunt „reprezentări individuale abreviate“. Reprezentările individuale sunt infinite, conceptele generale (*general terms*) nu sunt infinite și nu conțin nici măcar într-o «formă abreviată» momentul individual al celor din prima categorie.

În cazul categoriilor a doua și a treia este vorba nu de funcții, care ar fi relevante pentru definiția limbajului, ci de procedee tehnice. Categoria *abbreviations in sorts of words* pune în evidență dificultăți cel puțin în raport cu adjectivul: Horne Tooke afirmă mereu că noțiunile generale nu au nici un fel de substrat în conștiința umană, că ar fi vorba despre niște simple fenomene de limbă. Totuși, în cazul sintagmei *a good man*, el procedează prin analogie cu *holy man* → *saint*, operând cu un *complex term* pentru care, după cum observă și autorul, nu există un cuvânt în limba engleză.[147]

Cele trei categorii de „abreviere“ propuse de Horne Tooke nu pot fi coordonate, nu au același statut. În cazul categoriilor a doua și a treia, a căror funcție reală este caracterizată în mod cu totul inexact prin „abreviere“, este vorba de procedee tehnice. Acestea privesc nu *ce*-ul limbajului, ci *cum*-ul lui. Dimpotrivă, prima categorie se referă realmente la ceva constitutiv pentru limbaj. Această performanță a limbajului poate fi descrisă ca *abbreviation in terms*

145. *Ibidem*, II, 436 și urm.

146. *Ibidem*, II, 475 și urm. [*Cf.* Ich sehe das: Er kommt. → Ich sehe, daß er kommt; un exemplu pe care, printre alții, îl va prelua și Wilhelm Wundt.]

147. *Ibidem*, 437.

doar dacă s-ar putea demonstra că un cuvânt desemnează în mod condensat diferitele reprezentări individuale. „Teoria abreviaționistă" a lui Horne Tooke rămâne sau nu în picioare în funcție de felul în care este interpretată prima dintre categorii, și este clar că nu poate sta în picioare, întrucât conținuturile semnului lingvistic nu pot fi interpretate ca „abrevieri" ale reprezentărilor individuale. La o privire mai atentă, observăm că lucrurile stau mai degrabă invers. Cu ajutorul semnelor lingvistice, aflate la dispoziția tuturor, individul se poate doar oarecum apropia, cu un elan mereu reînnoit, de expresia propriilor reprezentări individuale, fără însă a le atinge vreodată. Astfel, expresia din limbă nu devine din ce în ce mai scurtă, ci din ce în ce mai complicată. Desigur, Harris are dreptate atunci când spune că putem ajunge doar de la universal la particular și că trebuie să fim mulțumiți că exprimăm individualul aproximativ, ca pe o combinație de concepte generale care se determină reciproc. Nimeni nu ne poate împiedica să vedem o „prescurtare" în acest mod de înlocuire a unui număr infinit de reprezentări individuale printr-un număr finit de combinații de concepte – dar ea nu este o *abbreviation* în sensul lui Horne Tooke.

Rămâne de adăugat că Horne Tooke a exercitat o mare influență, și încă o mai exercită, asupra conturării filozofiei lingvistico-analitice fondate de Bertrand Russell. De exemplu, în *Theory of Description*[148] Russell consideră numele propriu drept substitut al unei „descrieri", adică un fel de *abbreviation*.

15.5. Indicații bibliografice

De la apariția primei ediții a lucrării de față și până astăzi, situația surselor privind domeniul discutat aici s-a îmbunătățit considerabil. Aproape toate voluminoasele scrieri de care ne-am ocupat au fost retipărite în noi ediții, disponibile de regulă în biblioteci și deci relativ ușor accesibile. Trebuie să amintim mai ales seriile *English Linguistics 1500–1800* și *British Linguistics in the Eighteen Century*[149], unde textele retipărite sunt prevăzute, de regulă, cu introduceri informative.

În literatura de specialitate, autorii amintiți în capitolul de față sunt prezentați și discutați mai ales sub aspect lingvistic și mai puțin sub cel filozofic. Otto Funke vorbește despre Harris, Smith, Priestley, Lord Monboddo și în special

148. *Cf. supra* 8.3.

149. *History of Linguistics: British Linguistics in the Eighteen Century*, Londra și Tokio; *English Linguistics 1500–1800*, ediție de R.C. Alston, Leeds, 1967–1972.

despre Horne Tooke din perspectiva filozofiei limbajului.[150] Chiar dacă astăzi interpretările pe care le găsim la Funke nu pot fi receptate decât printr-o distanțare critică, prin bogăția informațiilor cartea sa rămâne și astăzi un instrument important de lucru. Pieter A. Verburg oferă informații destul de amănunțite – însă perspectiva sa predominantă este cea lingvistică.[151] La Cassirer și în antologia îngrijită de Tilmann Borsche,[152] autorii pe care i-am prezentat aici sunt discutați doar marginal. În partea a treia a listei bibliografice se găsesc datele bibliografice complete ale cercetărilor individuale care s-au dovedit foarte utile pentru scopul lucrării de față (Aarsleff 1982 și 1983; Breidert 1989; Formigiari 1973; Narr 1970; Schreyer 1976 și Swiggers 1994).

150. Funke 1934.
151. Verburg 1951/1998, chapt. 10.
152. Cassirer 1923/2001; Borsche 1996.

16
GIAMBATTISTA VICO

În periplul nostru prin filozofia limbajului în spațiul britanic din secolul al XVIII-lea am ajuns până în pragul secolului al XIX-lea. În această perioadă a apărut, în regiunea îndepărtată a Prusiei Orientale, *Logica* lui Immanuel Kant, un fel de transcriere a prelegerilor filozofului, prelucrate de un discipol al lui Kant din Königsberg, privat-docentul Gottlob Benjamin Jäsche.[1] În introducerea la această operă se spune că drumul spre câmpul filozofiei (nu în sensul didactic al termenului, ci în cel „cosmopolit“) poate fi deschis de următoarele întrebări:

– *Was kann ich wissen?*
– *Was kann ich tun?*
– *Was darf ich hoffen?*
– *Was ist der Mensch?*[2,*]

Ultima întrebare este și cea mai importantă; Kant arată că primele trei întrebări pot fi reduse la ultima:

> Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.[3,*]

1. Kant 1800/1966.
2. *Ibidem*, 447 și urm.
* „Domeniul filozofiei în acest sens universal poate fi redus la următoarele întrebări: 1) Ce pot să știu? 2) Ce trebuie să fac? 3) Ce pot spera? 4) Ce este omul?“, în Immanuel Kant, *Logica generală*, ediție revăzută, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, Editura Trei, București, 1996, p. 80 (n. tr.).
3. *Ibidem*, 448.
** „La prima întrebare răspunde *metafizica*, la a doua *morala*, la a treia *religia*, iar la a patra *antropologia*. Dar, în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima“, *ibidem* (n. tr.).

Metafizica, ce pune problema condițiilor și a limitelor de nedepășit ale oricărui tip de cunoaștere; morala, care se ocupă de problema comportamentului adecvat, a „praxisului"; religia, care judecă ținta ultimă a condiției umane, toate acestea erau în perioada respectivă discipline de studiu stabil organizate. Nu la fel se întâmplă cu antropologia, cel puțin nu ca disciplină filozofică. Kant nu putea ști că la începutul secolului al XVIII-lea un proiect al acestei discipline – în același timp măreț și bizar – apăruse deja în îndepărtatul Napoli. Fondatorul antropologiei filozofice era în acea perioadă încă în mare măsură un necunoscut și va fi «descoperit» abia în secolul al XIX-lea. Era un profesor de retorică de la Universitatea din Napoli, confruntat perpetuu cu dificultăți de ordin financiar, pe nume Giambattista Vico. În concepția lui despre limbaj găsim succesiuni de idei pe care nici un filozof al limbajului nu le urmase înaintea sa. Aceste idei vrem să le surprindem la locul și în momentul apariției lor. Pentru aceasta, trebuie să ne întoarcem la sfârșitul secolului al XVII-lea și într-un mediu intelectual în care filozofia lui Descartes era încă percepută ca o noutate primejdioasă.

Giovanni Battista Vico – forma prescurtată a numelui, *Giambattista*, este mai comună decât numele de botez oficial – s-a născut la Napoli în 1668, fiind al șaselea dintre cei opt copii din familia lui; tatăl său era un librar scăpătat. „Tata era o fire veselă, mama, un temperament destul de melancolic; și astfel amândoi au contribuit la felul de a fi al fiului lor", povestește el în autobiografie.[4,*] Nu doar deducerea propriului său mod de a fi din temperamentele diferite ale părinților ne amintește de Goethe, ci și stilizarea propriei vieți în descrierea pe care a făcut-o, la îndemnul unui prieten, între 1725 și 1728. Ca an al nașterii sale Vico indică aici 1670; deja acest detaliu îl pregătește pe cititorul modern cu ideea că trebuie să se aștepte la „poezie și adevăr".

Vico și-a însușit fundamentele vastei sale formații umaniste în mare măsură pe cale autodidactă – nu doar din motive financiare, ci și din antipatie față de profesorii săi. Singura limbă străină pe care o stăpânea într-adevăr perfect este latina; cât de extinse erau cunoștințele sale de greacă și franceză nu se poate spune cu certitudine. Definitorie pentru opera lui ulterioară este strânsa

4. [„Il padre fu di umore allegro, la madre di tempra assai malincolica; e cosí entrambi concorsero alla naturalezza di questo loro figliuolo." Vico 1728/1965, 3.]

* Versiunea românească în Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor* precedată de *Autobiografie*, studiu introductiv, traducere și indici de Nina Façon, note de Fausto Nicolini și Nina Façon, Editura Univers, București, 1972, p. 49 (n. tr.).

împletire a intereselor filozofice, filologice și – în aceasta constă particularitatea sa – a celor juridice, mai ales de istorie a dreptului. Spre deosebire de Descartes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz și alți filozofi importanți, Vico nu a manifestat vreun interes deosebit pentru științele naturii. Față de științele formale, logica și matematica, a avut toată viața sentimente contradictorii, care oscilează între ură și dragoste. În 1684 a început să studieze ambele tipuri de drept în orașul său natal și imediat după aceasta este, timp de câțiva ani, profesor particular. În 1695 s-a întors la Napoli, unde avea să primească curând un post de profesor de retorică, prost plătit, pe care l-a ocupat între 1699 și 1741. Cum în 1723 a pierdut, în fața unui concurent mediocru, concursul pentru un post de profesor de drept civil mai bine plătit, a fost nevoit tot restul vieții să-și suplimenteze veniturile scriind poezii omagiale și alte asemenea lucrări ocazionale, ca să-și poată întreține familia. Ca și tatăl său, a avut opt copii. Probabil că raporturile neîntrerupte cu aceștia i-au influențat concepțiile despre educarea capacității de judecată și despre binefacerile cunoașterii, care se deosebesc în mod esențial de ale celor mai importanți contemporani ai săi.[5]

Primele scrieri ale lui Vico își au originea în „discursurile inaugurale“ pe care trebuia să le țină, în cadrul îndatoririlor sale universitare. Studiul *De nostri temporis studiorum ratione*[6] publicat în 1708 conține *in nuce* cele mai importante idei ale operelor sale fundamentale de mai târziu. Imediat după aceasta a urmat scrierea *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, citată în mod obișnuit ca *Liber metaphysicus*, întrucât – dintr-o perspectivă cu totul particulară – se ocupa de primul dintre domeniile principale ale filozofiei tradiționale, cel al metafizicii. Filozoful italian n-a mai reușit să elaboreze celelalte părți pe care le planificase, în care trebuia să se ocupe de filozofia naturii și de etică. În următoarele două decenii ale secolului al XVIII-lea, Vico a publicat o serie de studii juridice pe care el însuși le citează cu titlul colectiv în italiană *Diritto universale* (*Drept universal*), deși fuseseră compuse în latină. Prima parte se numește *De universi iuris uno principio et fine uno*,[7] iar cea de-a doua, *De constantia iuris prudentis*.[8]

În 1725 a apărut – în limba italiană și deci inaccesibilă pentru o parte a învățaților europeni – prima ediție a operei capitale a lui Vico, cunoscută

5. *Cf.* Hösle 1990, LX.
6. Vico 1708/1971.
7. Vico (1914–1941), vol. II, 1.
8. Vico (1914–1941), vol. II, 2.

astăzi în general sub titlul *Scienza nuova prima*[9]. Lucrarea a rămas aproape cu totul neobservată. În *Nova literaria*, revista oficială a Universității din Leipzig, a fost publicată o scurtă recenzie zdrobitoare, la care Vico a reacționat printr-o scriere de apărare plină de furie.[10] În 1730 a publicat *Scienza nuova* într-o formă revizuită și adăugită. Ultima ediție, definitivă, a acestei *Scienza nouva seconda*, prevăzută cu numeroase adnotări și modificări, apare în 1744, cu câteva săptămâni înaintea morții autorului său.[11]

16.1. Diverse perspective istorice ale înțelegerii lui Vico și determinarea poziției propriei noastre interpretări

În capitolul al XII-lea al lucrării sale de abilitare dedicate filozofiei limbajului în epoca umanismului, Karl Otto Apel vorbește despre „trei perspective istorice asupra înțelegerii lui Vico“. Opera de o viață a filozofului napolitan „poate fi descifrată prin adoptarea a trei unghiuri de vedere preliminare“[12].

Prima perspectivă este aceea care vede în „accesul la conștiința istorică“ motivul fundamental al gândirii lui Vico, care evidențiază mai ales felul în care acesta fundamentează din punct de vedere filozofic științele umaniste, și vrea să recunoască în „mișcarea germană“ de la Herder până la Hegel continuarea legitimă a filozofiei lui Vico. Cea mai importantă manifestare a acestei perspective în Italia trebuie considerată cartea lui Benedetto Croce despre Vico.[13] Printre alți adepți ai acestei perspective îi putem numi și pe discipolii lui Vico, Andrea Sorrentini și Fausto Nicolini, cărora le datorăm prima ediție critică a lucrării *Scienza nouva*.

Celei de-a doua perspective îi aparțin, după Apel, acei învățați care accentuează mai ales „motivele teologico-filozofice“ de la Vico, neglijate de Croce, și care văd în filozoful napolitan un „metafizician baroc“ scoțând în evidență, spre deosebire de Croce, „armonia mistică dintre creația umană și providență“ specifică teologiei istoriei a lui Vico. Cei mai importanți reprezentanți ai acestei perspective sunt, după Apel, Erich Auerbach, cercetător din domeniul

9. Titlul exact: *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (= Vico 1725/1971).

10. Vico 1729/1971.

11. Vico 1744/1971; în cele ce urmează, cu sigla *SNS*.

12. Apel 1963, 318.

13. Croce [6]1962.

științei literaturii, autor și al unei traduceri parțiale la *Scienza nuova* (care nu mai corespunde exigențelor actuale)[14], și Vinzenz Rüfner, care, în introducerea pe care o scrie la o traducere în limba germană a autobiografiei lui Vico, încearcă să pună în evidență latura „catolic-metafizică" a învățatului napolitan.[15] În sfera acestei a doua perspective îi putem include, printre alții, pe Jules Chaix-Ruy și Lorenzo Giusso.[16] Cel de-al doilea îl plasează pe Vico în cadrul spiritual al cartezianismului și se străduiește să stabilească legături între acesta și Nicolas Malebranche (1638–1715), reprezentant al unui cartezianism «creștinizat».

În cadrul celei de-a treia perspective Apel îi include pe interpreții care vor să-l înțeleagă pe Vico în contextul tradiției spiritual-istorice specifice Italiei și văd în el un continuator al umanismului italian. Mai exact, ar exista „anumite particularități ale filozofiei italiene care nu pot fi evaluate pe de-a-ntregul nici prin apel la contextul metafizicii barocului european, nici din perspectiva idealismului și a istorismului german". De aici vine „importanța specifică a limbii" pentru gândirea lui Vico, o gândire despre care Apel crede că este „caracterizată din punct de vedere metodic de permanenta intercorelare a punctelor de vedere specifice filozofiei, retoricii, poeticii și jurisprudenței".[17] „Felul transcendental-filologic în care Vico face sinteza istoriei spiritului" nu s-a reluat în „mișcarea germană", dacă facem abstracție de Herder, căruia, pe de altă parte, îi lipsește însă „acuitatea filozofico-transcendentală":

> Die große deutsche Transzendentalphilosophie des 'Bewußtseins' von *Kant* bis *Hegel* fand sich mit der großen Sprachphilosophie *Herders* un *Humboldts* bis heute nicht wirklich zusammen, und *W. Diltheys* Wiederholung der Vicoschen Grundlegung der 'verstehenden' Geisteswissenschaften ließ [...] die Sprachphilosophie (und weitgehend auch die Jurisprudenz) aus.[18,*]

Cel mai important adept al acestei perspective care prin „reîntoarcerea la caracterul particular și la tradiția neîntreruptă a umanismului italian [...] ne-a

14. Vico/Auerbach 1924. *Cf.* Hösle 1990, CCLXXV.
15. Rüfner 1948.
16. Chaix-Ruy (ed.) 1946; Giusso 1943.
17. Asupra celor trei perspective, *cf.* Apel 1963, 318 și urm.
18. *Ibidem*, 319.

* „Marea filozofie transcendentală germană a «conștiinței» de la *Kant* la *Hegel* nu s-a potrivit cu adevărat nici până astăzi cu marea filozofie a limbii, de la *Herder* și *Humboldt*, iar reiterarea de către *W. Dilthey* a fundamentării găsite de Vico pentru științele umaniste [...] nu include filozofia limbajului (și în mare măsură nici științele juridice)" (n. tr.).

oferit o a treia cheie, istorică și sistematică, pentru înțelegerea lui Vico" este considerat de Apel filozoful german de origine italiană Ernesto Grassi.[19]

La aceste trei perspective vrem să adăugăm o a patra, despre care Apel nu a vorbit; este vorba de cea a lui Nicola Abbagnano, care vede în Vico un reprezentant al Iluminismului european.[20] A cincea ar putea fi interpretarea existențialistă a lui Vico aparținându-i lui Enzo Paci[21], interpretare deja parțial schițată la Grassi; a șasea perspectivă asupra exegezei lui Vico ar fi interpretarea în contextul semioticii moderne, respectiv al „semasiologiei"[22]; și aceasta nu este cea din urmă. Pe bună dreptate, Apel ignoră interpretarea pur catolică a lui Vico, a cărui componentă anti-reformă a fost recent resuscitată,[23] ca și pe cea pozitivistă a lui Auguste Comte.[24]

Cele trei perspective de care vorbește Apel au fost schițate aici ca instrument care să ne ajute în determinarea propriei noastre poziții față de interpretarea lui Vico; nu le putem accepta, nici chiar formal, pe de-a-ntregul, ci fiecare perspectivă în parte – chiar și cea adăugată de noi – va fi cercetată critic din punctul de vedere al conținutului său.

Dacă aplicăm schema lui Apel la propria sa viziune asupra filozofiei lui Vico, observăm că aceasta se înscrie, în esență, în cea de-a treia perspectivă. Lui Apel, filozofia lui Giambattista Vico „îi apare [...] ca înflorirea târzie a metafizicii ascunse a «umanismului lingvistic» romano-italian"[25]. El vrea să vadă în Vico un continuator consecvent al ideilor umanismului, iar în filozofia acestuia, dezvoltarea unei metafizici aflate deja în germene în perioada umanistă. Apel nu respinge ideea unei legături între Vico și „mișcarea germană", însă nu explică această legătură printr-o influență directă a filozofului italian asupra lui Hamann și Herder, ci consideră că atât Vico, cât și învățații germani menționați au o sursă comună, și anume „metafizica creștină și neoplatonică a logosului", ale cărei idei de bază sunt cel mai bine precizate la Nikolaus von Kues (Nicolaus Cusanus, 1401–1464).[26]

Propria noastră interpretare corespunde mai degrabă primei perspective din schema lui Apel, cu rezerva că nu coincide în toate punctele cu cea a lui

19. *Ibidem*.
20. *Cf.* Abbagnano 1966.
21. *Cf.* Paci 1949 și 1969.
22. [*Cf.* și Trabant 1994 și 1996, ca și Trabant (ed., 1995).]
23. [*Cf.* Lilla 1993.]
24. [*Cf.* Hösle 1990, CCLXXII.]
25. Apel 1963, 319.
26. *Cf. ibidem*, 320; 324 și urm.

Croce. Linia Vico–Herder–Hegel va fi aici mult mai accentuată decât la Croce (mai ales sub aspectul filozofiei limbajului).[27]

Cea de-a doua perspectivă menționată de Apel cuprinde tocmai acele elemente pe care suntem nevoiți să le respingem. Celor care pun excesiv în valoare perspectiva catolic-metafizică trebuie să le replicăm că Vico era, fără îndoială, un creștin credincios; filozofia sa este aceea a unui creștin, însă acest lucru nu înseamnă că avem de-a face cu o filozofie „creștină". De asemenea, ea poate fi și mai puțin considerată o „teologie a istoriei". La fel de neîntemeiate ni se par tentativele de a-l apropia pe Vico de cartezianism, și mai ales de cartezianismul creștin al unui Malebranche. Este suficient de cunoscută hotărârea cu care Vico a luat poziție împotriva lui Descartes. Totodată, filozofia limbajului la Vico vorbește împotriva apropierii acestuia de cartezianism. Punctele comune între Vico și cartezianism sunt de natură cât se poate de generală: se poate vorbi de o înrudire între cele două numai în măsura în care cartezianismul este o filozofie închinată omului și cartezienii iau adesea poziție împotriva lui Descartes însuși; însă critica lui Vico merge mai departe decât cea a cartezienilor.

În privința celei de-a treia perspective amintite de Apel, suntem de acord cu faptul că Vico este continuatorul unei tradiții filozofice specific italiene și că gândirea acestuia trebuie privită în strânsă relație cu aceea a umanismului italian. Acest lucru este însă just doar în măsura în care filozofia lui Vico se intersectează cu domeniul de activitate al umaniștilor, împărtășindu-i oarecum sfera de preocupări. Umaniștii sunt filologi. Ei au descoperit istoricitatea omului și mai ales istoricitatea limbajului datorită activității lor. Totuși, aceasta nu înseamnă că ei au ajuns la o filozofie coerentă, și din această cauză cu greu se poate vorbi de o „metafizică secretă" a umanismului, așa cum o face Apel. Este însă corectă ideea că Vico se află parțial în acord cu umanismul platonizant, ceea ce-l separă cu atât mai mult de aristotelismul anumitor umaniști. Interesul lui Vico se concentrează asupra creației omului; el nu a dat un *Elogium hominis* în sensul elogiilor pe care le găsim la diferiți umaniști. De fapt, componenta umanistă a gândirii sale poate fi cu greu apropiată, așa cum face Apel, de cea a lui Nicolaus Cusanus. Mai exact, ca și acesta, Vico pornește de la ipoteza că, prin inventarea ideii de matematică, omul și-a creat singura posibilitate de a-și verifica creațiile după criteriile unice ale adevărului (principiul *verum-factum*), însă felul concret în care Vico valorifică matematica merge în altă direcție decât cea a lui Nicolaus Cusanus (acesta merge în direcția lui Descartes și a lui Leibniz).

27. [Acest lucru însă a rămas un deziderat care ar putea fi îndeplinit abia în volumul al doilea al lucrării de față.]

Celelalte două perspective adăugate de noi nu pot fi acceptate. Orice s-ar spune despre „antimodernismul“ lui Vico, nu putem nega faptul că el s-a pronunțat împotriva filozofiei timpului său și, din această cauză, nu poate fi numărat printre reprezentanții Iluminismului. Există, desigur, anumite puncte comune între gândirea lui Vico și empirism, însă acestea nu sunt definitorii pentru filozofia sa. Interpretarea existențialistă a dezvăluit la Vico unele direcții omise de reprezentanții celorlalte poziții, însă asta nu înseamnă că această interpretare reprezintă calea regală a înțelegerii lui Vico. Vico scrie clar că, în loc de *cogito ergo sum*, Descartes ar fi trebuit să scrie *cogito ergo existo*; în replica la o critică adusă scrierii sale *De antiquissima italorum*, filozoful italian spune așa:

> „Și aici nu pot să nu observ că Descartes se exprimă imprecis când meditează: «gândesc, deci ființez». Ar fi trebuit să spună: «Gândesc, deci exist».“[28]

„A exista“ nu înseamnă deci, pentru Vico, doar simplul „a fi prezent“, ca la existențialiști, ci „a lua naștere din ceva“, „a fi undeva“, „a fi întrupat printr-o substanță“.

În ceea ce privește perspectiva „semasiologică“, este încă prea devreme pentru a-i evalua importanța.

16.2. Motive ale dificultăților pe care le presupune interpretarea lui Vico

Considerabilele diferențe dintre pozițiile schițate mai sus cu privire la interpretarea lui Vico provin, la urma urmelor, și de la dificultățile extraordinare provocate de lectura textelor lui. Aceste dificultăți pot fi explicate prin diverse motive:

Mai întâi, trebuie să arătăm că la Vico nu există o dezvoltare liniară a unor idei centrale la nivelul întregii opere. Avem de a face nu cu o idee unitară, ci cu două concepții diferite asupra unuia și aceluiași obiect, concepții care sunt corelate doar parțial. În autobiografia sa, Vico arată că între conceperea scrierii *Liber metaphysicus* și cea a textului *Diritto generale* ar fi existat un fel de „descoperire“ care a determinat o reordonare a gândirii sale.[29]

În afară de aceasta, opera lui Vico seamănă și sub aspect material acelei *ingens silva*, acelei jungle uriașe despre care vorbește titlul lucrării deja amintite

28. „E qui non posso non notare che con impropri vocaboli Renato parla, ove medita: «Io penso, dunque sono.» Avrebbe dovuto dire: «Io penso, dunque esisto»…“, Vico 1711/1971, 143.

29. *Cf.* Vico 1728/1965, 46 și urm.

a lui Enzo Paci.[30] Stilul lui Vico este foarte complicat, obscur și adesea încâlcit, lectura textelor sale îl zăpăcește pe cititorul neexperimentat. Numeroasele repetări ale aceleiași idei cu variații sinonimice, adică lipsite de coerență terminologică, îngreunează înțelegerea. Cu toate că și-a rescris continuu opera principală (există trei versiuni complete ale acesteia și cel puțin trei versiuni incomplete, mai puțin cunoscute)[31], prezentarea nu devine mai clară și mai concisă, așa cum ne-am aștepta, ci – sub imperiul exuberanței produse de noile idei – din ce în ce mai metaforică și mai neclară.

În afară de aceasta, nici obiectul, nici scopul cercetărilor sale nu sunt clar delimitate. *Scienza nuova* se dorește a fi o filozofie a istoriei, dar este și o filozofie a activităților umane care au o istorie și, astfel, este în același timp o lucrare de estetică, de filozofie a limbajului, chiar de psihologie și de retorică – pe scurt, o antropologie filozofică. Acest lucru poate fi foarte bine demonstrat cu ajutorul tezelor de filozofie a istoriei de care este legat numele său. După cum se știe, Vico distinge trei etape ale istoriei, pe care le numește metaforic „vârsta zeilor“, „vârsta eroilor“ și „vârsta oamenilor“. Mai departe, el pornește de la ideea unei desfășurări ciclice a cursului istoriei; aceste stadii sunt mereu reparcurse, în mod ciclic, prin așa-numitele *ricorsi* („reîntoarceri“)[32]. Sensul filozofic al acestei teze vizează istoria ideală (și nu timpul calendaristic); Vico subliniază acest lucru în diferite pasaje din opera sa. În același timp însă, schema la care ne referim este valabilă și pentru istoria concretă: grecii, romanii, italienii, toate culturile, cu excepția iudeilor din Vechiul Testament, au parcurs vârstele amintite (a zeilor, a eroilor și a oamenilor). Mai ales la acest nivel concret teza ciclicității istoriei ridică probleme. În vârsta zeilor, oamenii erau muți. Vor trebui să amuțească din nou atunci când vor ajunge iar la această etapă? De altfel, vârstele sunt valabile și pentru istoria fiecărui individ în parte. În acest punct, teoria lui Vico cuprinde o componentă de psihologie a dezvoltării – anumite paralele cu ideile lui Hegel nu trebuie ignorate. Primelor două stadii le corespund activitățile umane creatoare, poezia și arta, iar celui de-al treilea stadiu, activitățile teoretice: arta cedează locul esteticii, poezia se transformă în poetică[33].

În sfârșit, argumentarea lui Vico este – mai ales atunci când se dedică domeniului filologiei și cercetării limbajului – extrem de naivă și, din această

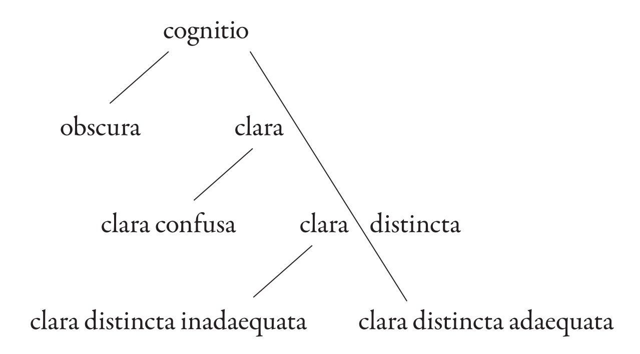
30. *Cf.* Paci 1949.
31. *Cf.* Hösle 1990, LXXXV și urm.
32. *Cf.* *SNS*, cartea a 5-a, și Croce ^{6}1962, cap. XI.
33. *Cf.* și Hösle 1990, CLXXXVI și urm.

cauză, adesea complet arbitrară. Acest lucru se vede cu precădere în argumentele care au la bază etimologii. Trebuie să concedem, totuși, că pe vremea sa nu avea la dispoziție încă o metodă științifică în etimologie. Punctul propriu-zis slab al argumentării sale constă în tendința de a-și susține fiecare teză prin apelul la autoritate, de a consolida astfel fapte de limbă, chiar și atunci când acest lucru nu era necesar. În contextul criticii la raționamentul lui Descartes (*cogito*) de care aminteam mai sus, Vico își cere chiar scuze pentru că în argumentarea diferenței dintre *esse* și *existere* nu a pornit de la principiile de bază ale limbii latine.[34]

16.3. Un dublu cadru explicativ în interpretarea lui Vico

Pentru o mai bună înțelegere a filozofiei limbajului la Vico, problematizările acestuia trebuie prezentate într-un dublu cadru interpretativ: mai întâi *ex negativo*, pe fundalul unei scheme a treptelor cunoașterii propuse de Leibniz, și apoi în manieră pozitivă, în cadrul propriei gnoseologii a lui Vico.

Vico avea o părere foarte bună despre Leibniz. Newton și Leibniz erau în ochii lui extraordinarele *ingenia* ale epocii sale. Totuși, filozoful italian urmează un alt drum decât învățații pe care îi admiră atât de mult. O schemă frecvent citată, în care Leibniz a reprezentat treptele care duc la o cunoaștere completă, ne va ajuta să relevăm caracterul particular al poziției lui Vico în opoziție cu cea a lui Leibniz și chiar – *cum grano salis* – a cartezienilor. În *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, publicată în 1684, Leibniz schițează *gradus ad cognitionem*, de la cel al intuiției obscure până la cel al cunoașterii științifice:



34. „Confesso in verità non averlo dedotto da' principi della latina favella"; Vico 1711/1971, 143.

Cunoașterea este „întunecată“ (*obscura*) atunci când nu poate fi legată de un concept și nu poate fi deci rechemată din memorie; este clară atunci când este configurată conceptual. Rămâne clară, dar „confuză“ (*confusa*) dacă nu poate fi argumentată. Dacă, dimpotrivă, elemente individuale ale conținutului cunoașterii pot fi izolate și corelate argumentativ, atunci cunoașterea este clară și precisă (*distincta*). Acest tip de cunoaștere rămâne inadecvat atâta timp cât doar anumite cauze pot fi invocate pentru justificarea sa, cum se întâmplă în domeniul tehnicii și al științelor aplicate. Cunoașterea clară și precisă devine „adecvată“ doar atunci când pentru justificarea ei pot fi invocate toate cauzele și chiar, în situația dată, „cauza cauzelor“. În acest ultim caz se atinge cunoașterea științifică, cunoașterea *par excellence*. Altă distincție introdusă de Leibniz, între cunoașterea simbolică și cea intuitivă, nu este relevantă pentru discuția noastră.[35]

Caracteristică pentru Leibniz, ca și pentru cartezianism, este absolutizarea cunoașterii științifice, acea *cognitio clara distincta adaequata*. Doar în cazul acesteia se poate vorbi de cunoaștere «adevărată». Celelalte trepte identificate de el Leibniz le consideră stadii provizorii care trebuie depășite. Și tocmai aici avem diferența decisivă între Vico, de o parte, și Leibniz împreună cu cartezienii, de cealaltă parte. Vico dorește să întemeieze autonomia anumitor domenii ale filozofiei – precum estetica și filozofia limbajului – prin aceea că *treptele* considerate de Leibniz provizorii și imperfecte el le înțelege ca pe niște *forme* autonome de cunoaștere, care se dovedesc a fi adecvate (în alt sens decât la Leibniz), ca activități umane bine determinate. Este vorba în primul rând de τέχναι, de arte și meșteșuguri, în cadrul cărora ceea ce este cunoscut intuitiv este «exteriorizat» nemijlocit, fără să se mai asocieze reflecția. Chiar și în tradiția filozofiei leibniziene se observă o tendință de supra-apreciere a acestor forme de cunoaștere schițate de Leibniz însuși doar provizoriu. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), discipol al lui Wolff și deci «nepot intelectual» al lui Leibniz, pornește în lucrarea *Aesthetica* (două volume, elaborată în perioada 1750–1758) de la schema de mai sus și interpretează *cognitio clara confusa* ca pe o formă de cunoaștere potrivită pentru domeniul limbajului și al artei. Certitudinea care însoțește această formă de cunoaștere nu are nevoie, crede Baumgarten, de nici o motivare. Vico merge chiar ceva mai departe; meritul său constă în eforturile de a reclădi și reorganiza întreaga filozofie pe baza acestor forme de cunoaștere desconsiderate de contemporanii săi.

35. *Cf.* Leibniz (1875–1890), IV, 422–426.

Am ajuns, astfel, la cel de-al doilea cadru explicativ care ar trebui să ne ajute la înțelegerea filozofiei lui Vico. De data aceasta, nu mai este vorba de o delimitare față de alte poziții, ci de întregul sistem al filozofiei lui Vico, pe care îl vom prezenta mai temeinic decât în cazul celor mai mulți filozofi despre care am vorbit până acum, pentru a crea premisele înțelegerii componentelor filozofiei limbajului. Căci Vico nu se ocupă de limbaj doar în subsidiar, prin raportare la alt obiect de studiu; limbajul reprezintă o temă centrală a filozofiei sale.

Miezul filozofiei lui Giambattista Vico se întemeiază pe două principii gnoseologice: pe de o parte, pe distincția dintre *verum* și *certum* și, pe de alta, pe echivalența dintre *verum* și *factum*. *Certum* se referă la subiectul cunoașterii, la certitudinea cunoașterii sale. Acestui *certum* îi corespunde la Leibniz *cognitio clara confusa*, pe care Baumgarten o considera decisivă pentru domeniul artelor și meșteșugurilor (τέχναι, *artes*). *Verum* privește în primul rând obiectul cunoașterii, cunoașterea obiectului în contextul cauzelor și al scopurilor ființării sale. Dar și „adevărul“ este o trăsătură a cunoașterii, și anume a acelei cunoașteri care percepe contextul cauzal al obiectului său. Acesteia îi corespunde în schema lui Leibniz *cognitio clara distincta adaequata*, cunoașterea științifică complet motivată. Și pentru Vico, cunoașterea adevărată este o cunoaștere *per causas*; însă prin asta el nu înțelege „cauzele eficiente“ (*causae efficientes*) din științele naturale, ci cauzele ultime, cele care dau obiectului sensul său; este vorba despre «pentru ce»-ul obiectului, despre finalitatea acestuia.[36]

Cel de-al doilea principiu gnoseologic a fost întruchipat de Vico în două formule adesea citate: *verum et factum convertuntur* „ceea ce este adevărat și ceea ce este creat coincid“ sau *il criterio per aver scienza di una cosa è di mandarla ad effetto* „criteriul pentru a deține cunoașterea unui lucru este capacitatea de a-l produce“. Acest așa-numit principiu *verum-factum* l-a făcut celebru pe Vico. Adevărata cunoaștere a unui obiect o poate poseda doar cel care îl poate produce. *Formaliter*, această cunoaștere echivalează cu *scientia*, cea mai înaltă și mai autentică formă de cunoaștere din schema lui Leibniz. Însă această echivalență nu este valabilă și din perspectiva sferei obiectului de referință al cunoașterii. Această formă de cunoaștere supremă este posibilă doar atunci când subiectul cunoașterii a produs el însuși obiectul ei. Acest lucru este valabil doar în cazul creațiilor omului, creații care însă nu se numără nici până astăzi printre obiectele de studiu privilegiate ale cunoașterii științifice.

36. [Pentru diferențierea tipurilor de „cauze“ (αἰτίαι) la Aristotel, *cf.* 6.2.2, nota 10.]

Treptat, într-un mod dificil de urmărit chiar și pentru cititorul cel mai atent, se cristalizează la Vico o distincție între trei domenii de obiecte ale cercetării, în interiorul cărora cele două principii de gnoseologie ale sale își găsesc diverse aplicații:

Natura este domeniul care-i corespunde doar lui *verum*. Aici nu există nici un *certum* pentru cunoașterea umană, întrucât *verum* și *factum* sunt separate. Și obiectele din natură au adevărul lor, însă oamenii nu-l pot cunoaște cu certitudine.

Matematica este domeniul în care *certum* și *factum* coincid. Obiectele matematice sunt create de om și deci pot fi cunoscute cu certitudine de acesta. Este vorba însă de construcții pur formale, lipsite de adevăr propriu, lipsite de «realitate», private de *verum*.

Mondo civile, lumea creată de oameni și deci supusă istoriei, este domeniul în care *verum* și *factum* se suprapun și, în plus, ambele coincid cu *certum*. Această lume este plasată pe o treaptă mai înaltă decât matematica deoarece, privită dinspre obiectele sale, este „adevărată“ (*realis*). Este vorba de domeniul activităților, al instituțiilor umane: mit, limbaj, artă și justiție. Printre aceste activități umane Vico nu înscrie *expressis verbis* religia și filozofia, lucru pe care îl vor face abia filozofii germani din epoca romantică. Așadar, pentru filozoful italian artele (*artes*) sunt adevăratele obiecte ale științei (*scientia*). Științele cu adevărat „certe“ sunt pentru dânsul acelea pe care, mult mai târziu și într-un alt context argumentativ, Wilhelm Dilthey (1833–1911) le va numi „științe ale spiritului“.

Această formă a filozofiei și a științelor „descoperită“ de el Vico a numit-o cu sfruntare *Scienza nuova*, „Noua știință“. Cu siguranță, astfel el nu are în vedere cunoașterea faptelor particulare, ci cunoașterea fundamentată filozofic în relație cu principiile pe care fiecare om le găsește în el însuși. Este vorba deci de o știință a înțelegerii, de o știință „care înțelege“. Omul poate să cunoască foarte mult despre natură, însă nu o poate înțelege cu adevărat, căci nu el este cel care a creat-o. Cu totul altfel stau lucrurile cu *mondo civile*, cu lumea creată de om – ca individ și/sau colectivitate. Nu numai că este posibilă o cunoaștere a acestei lumi, ci ea poate fi și înțeleasă. Pentru a înțelege filozofia limbajului la Vico, trebuie să încercăm să determinăm locul pe care îl ocupă limbajul în această lume a omului.

Am arătat deja că Vico a ajuns la concepțiile pe care tocmai le-am expus doar treptat și pe o cale deloc ușor de urmărit. În primele scrieri, artele și tehnicile (*artes*) sunt privite ca stadii premergătoare ale științei; abia mai târziu acestea vor deveni obiect al științei. Continuitatea demersului filozofic al lui Vico rezidă doar în principiile sale.

Cele două principii gnoseologice enunțate mai sus sunt deja prezente în scrierea *De nostri temporis studiorum ratione*. De asemenea, aici este evidențiată semnificația domeniilor numite *litterae* sau *humanitates*, științe ale spiritului *ante litteram*, deși acestea nu sunt considerate încă obiect real al științei, ca mai târziu în *Scienza nuova*.

Vico își dezvoltă argumentele pornind de la polemica împotriva criticii aduse de Descartes la adresa „umanioarelor“ (*humanae litterae*). În *Regulae ad directionem ingenii* citim că ar fi dăunător să petrecem prea mult timp cu studiul autorilor vechi, fiindcă dacă facem acest lucru nu dobândim știință, ci „istorie (sau istorii)“.[37] Descartes nu pune mare preț pe studiul științelor umane (*humanitates*). El vrea ca orice fel de cunoaștere să se obțină cu ajutorul evidenței raționale, al rațiunii care demonstrează *more geometrico*. Vico se revoltă împotriva acestei concepții. În primele scrieri, principala sa preocupare este aceea de a apăra demnitatea artelor (*artes*) împotriva lui Descartes și a școlii sale. O argumentație asemănătoare întâlnim ceva mai târziu la germanul Baumgarten, când încearcă să dea un contur esteticii ca domeniu „capabil de abordare științifică“ pe baza poeticii și a retoricii. În controversa cu Descartes, Vico încearcă mai întâi să scoată în evidență deosebita importanță și autonomia lui *certum* față de *verum*. Există, spune el, și cunoaștere umană mai sigură care nu se poate explica prin evidența rațională. Domenii fundamentale ale existenței umane – aici, Vico menționează *artes* ca retorica, poetica, istoriografia, ca și *prudentia vitae*, înțelepciunea vieții – se întemeiază nu pe adevărul rațional în sensul lui Descartes, ci pe probabilitate și plauzibil (*verisimile*). Conceptului de *ratio* de la Descartes, care supune judecății adevărul a ceea ce este deja cunoscut, Vico i-l opune pe acela de *ingenium*, capacitatea de a descoperi sau inventa ceva absolut nou. Este vorba, așadar, despre creativitate. Acestei *ratio* carteziene îi corespunde, ca disciplină intelectuală, *critica*. Acesteia, criticii, Vico îi opune disciplina care corespunde *ingenium*-ului, și anume *topica*, doctrina despre găsirea unor argumente adecvate pentru tratarea logică a diferitelor teme.[38] Ca *ratio inveniendi*, aceasta are, în raport cu *ratio iudicandi* de la Descartes, un caracter primar:

37. „Ita enim non scientias videremur didicisse, sed historias“, *Regulae* III, 2 = Descartes 1973, 16. *Cf.* și desconsiderarea pe care Descartes o manifestă față de *humanitates*, exprimată în prima parte, cea autobiografică, din *Discours de la méthode*, și de care Vico pare profund ofensat.

38. [*Cf.* și Apel 1963, 138 și urm. La Aristotel, împreună cu *Respingerile sofistice*, *Topica*, alcătuiește partea a patra din *Organon*; *cf. supra* 6.1.2. Mai târziu, Kant a vorbit despre acest domeniu mai degrabă cu dispreț; *cf. Kritik der reine Vernunft*, B 324 și urm.]

„…căci, după cum în mod natural găsirea argumentelor generale precedă aprecierea validității lor, tot așa, între obiectele de studiu, critica trebuie să fie precedată de topică."[39]

În rândul artelor (*artes*), care își au originea în fantezie și în memorie și deci se subordonează topicii, nu criticii, Vico numără disciplinele menționate mai sus și, în plus, pe lângă *prudentia vitae*, și *prudentia iuris*, jurisprudența. Principiul *verum-factum* se găsește deja în această scriere de tinerețe, însă doar cu referire la matematică și la delimitarea acesteia de fizică:

…geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus. In uno Deo Opt. Max. sunt verae rerum formae, quibus earumdem est conformata natura.[40]

„…obiectele geometrice le demonstrăm pentru că noi le-am creat; dacă am putea demonstra obiectele fizice, ar însemna că noi le-am creat. Doar în Dumnezeu Atotputernicul se află adevăratele forme ale lucrurilor, căci natura este configurată după acestea."

Mos geometricus, metoda geometrică, ar trebui folosită doar pentru obiectele formale, căci nu este potrivită deopotrivă nici pentru natură și nici pentru domeniul verosimilului (*verisimile*). Nenumăratelor *artes* Vico le opune o *scientia*, singura activitate prin care omul se dovedește a fi o ființă creatoare: matematica.

Această idee nu este nouă. Ea apare la Nicolaus Cusanus, la diverși reprezentanți ai Umanismului și în lucrarea *De homine*[41] a lui Thomas Hobbes. După cum a arătat Benedetto Croce,[42] și ideea că natura nu poate fi cunoscută cu adevărat a mai fost exprimată. Astfel, de exemplu, doctorul și matematicianul italian Geronimo Cardano (1501–1576) scrie că, în cazul unui triunghi, construcția obiectului coincide cu cunoașterea trăsăturilor definitorii ale acestuia: trei unghiuri a căror sumă corespunde celei a două unghiuri drepte. Criteriul „a-fi-capabil-să-faci" devine criteriu al adevărului (*verum-factum*).[43]

39. „Nam ut argumentorum inventio prior natura est, quam de eorum veritate diiudicatio, ita topica prior critica debet esse doctrina", *De nostri temporis* III = Vico 1708/1971, 797.

40. *Ibidem* IV = *ibidem*, 803.

41. [Publicată în 1658. Este vorba de partea a doua din *Elementa philosophiae*.]

42. *Cf.* Croce [6]1962, 4.

43. „Scientia vero mentis, quae res facit, est quasi ipsa res, veluti etiam in humanis scientia trigoni, quod habeat tres angulo [sic] duobus rectis aequales, eadem ferme est ipsi veritate", citat după Apel 1963, 323.

După cum observă Apel, acest complex de idei apare și mai clar la Nicolaus Cusanus. Și pentru acesta, matematica este singura știință sigură a oamenilor. Apel citează, în traducere în limba germană sau în original, exclusiv din scrierea *De possest*:[44]

> In den mathematischen Gebilden, welche aus unserem Verstand hervorgehen und von denen wir durch Erfahrung wissen, daß sie in uns ihr Prinzip haben, wissen wir ebenso genau (praecise), d. h. in der Weise einer rationalen Präzision, um unsere bzw. die Verstandesdinge (nostra seu rationis entia), wie die realen Dinge durch die göttliche Präzision, aus der sie ins Sein hervorgingen, gewußt werden. [...] Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis, uti sunt, praecise incognita. [...] Unde omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum, qui ipsa operatur.[45,*]

Pentru filozoful din Cusa, lucrările lui Dumnezeu, care își au originea în Duhul lui Dumnezeu, ne rămân nouă, oamenilor, necunoscute. O cunoaștere exactă (*praecisa cognitio*) a acestor lucrări este accesibilă doar celui care le-a creat. Coincidența cu Vico este aproape perfectă. Totuși, multe indicii ne arată că Vico a preluat aceste idei nu de la Cusanus, ci de la Hobbes, pe care – spre deosebire de primul – îl amintește foarte des în scrierile sale. Mai important decât problema surselor este faptul că ipoteza matematicii ca singurul izvor de cunoaștere certă accesibil oamenilor are pentru Nicolaus Cusanus alte consecințe decât pentru Vico. El ridică matematica la rangul de *Mathesis universalis*. În această calitate, matematica ar trebui să furnizeze modelul reprezentării lumii și astfel, ca să spunem așa, să imite la modul simbolic creația divină. Și tocmai de aceea Vico se situează în afara liniei Cusanus–Kepler–Galilei–Leibniz, care ridică științele „matematic-naturale“ la rangul de științe «autentice». După cum recunoaște și Apel, Vico se referă

44. [În germană „Vom Können-Sein“ (Despre a-fi-ca-a-putea) sau, într-o altă traducere, „Dreiergespräch über das Können-Ist“ (Dezbatere în trei despre este-ca-a-fi). Asupra bibliografiei despre Nicolaus Cusanus, de care aici ne ocupăm doar în trecere, *cf.* Meier-Oeser 1996, mai ales 467 și urm.]

45. Citat după Apel 1963, 324 și urm., nota 553.

* „După structurile matematice, care își au originea în rațiunea noastră și despre care știm din experiență că își au principiul în noi, cunoaștem la fel de exact (*praecise*), adică în conformitate cu o precizie rațională, și lucrurile noastre, respectiv pe ale rațiunii (*nostra seu rationis entia*), la fel cum sunt cunoscute lucrurile reale de precizia divinității, prin care ele capătă ființă. [...] Dar creațiile divine, care își au originea în rațiunea divină, rămân pentru noi necunoscute cu precizie. [...] De unde rezultă că o cunoaștere exactă a lucrărilor lui Dumnezeu nu există decât la acela care le creează“ (n. tr.).

„în esență doar la faptul că la matematician, ca și la Dumnezeu, creația și cunoașterea sunt unul și același lucru".[46] O aplicare a matematicii în domeniul naturii este respinsă de Vico încă din această scriere de tinerețe. Pentru domeniul natural, consideră Vico – în acord cu Francis Bacon – mai potrivită ar fi metoda experimentală.[47]

Chiar din această fază a gândirii sale, lumea istoriei este separată de cea a naturii și de cea a matematicii. În domeniul istoriei sunt valabile *certum*, certitudinea, *prudentia*, înțelepciunea practică, *sensus communis*, bunul-simț, intelectul uman sănătos; pentru exercitarea tuturor acestora este nevoie de o *ratio inventiva* caracteristică pentru *ingenium*, de inventivitatea individului creator. De o „știință nouă" acest domeniu încă nu dispune în scrierile de tinerețe ale lui Vico. Schematic, *the state of the art* de la sfârșitul primei etape din gândirea lui Vico poate fi reprezentat astfel:

Matematica	– adevărul rațional, *scientia*, *cognitio adaequata*
Natura	– experimentul drept criteriu de stabilire a adevărului, nici o *cognitio per causas*
Istoria	– domeniul plauzibilului (*verisimile*), obținut prin *prudentia*.

În mod asemănător, chiar dacă mai radical, se prezintă gnoseologia lui Vico în scrierea *De antiquissima italorum sapientia*. Și aici, principiul *verum-factum* este folosit drept argument împotriva lui Descartes. Acest argument este valabil și pentru Dumnezeu, și pentru oameni, în consecință, doar Dumnezeu poate deține cunoașterea naturii în sensul adevărat al cuvântului. Doar El dispune de capacitatea de a înțelege (*intelligere*) și de *ratio* în sensul strict al termenului. Omului nu-i rămâne decât *cogitare*, gândirea, care nu produce nici un obiect. Doar despre obiectele matematicii omul deține o cunoaștere adevărată, în măsura în care le creează. Este vorba însă de obiecte fictive, în timp ce acelea create de Dumnezeu sunt reale. Matematica definește doar concepte și le dă nume, Dumnezeu creează lumea prin faptul că o gândește.

Astfel, Vico afirmă că omul nu se poate cunoaște pe sine însuși, pentru că nu el însuși s-a creat. De aceea nici nu se poate construi o știință pe fundamentul *cogito*-ului cartezian. Enunțul *cogito, ergo sum* produce o certitudine, însă nu fundamentează un adevăr. Omul posedă doar *conscientia*

46. Apel 1963, 326.

47. [Francis Bacon (1561–1626). Autor al lucrării *Novum Organum*, îndreptată împotriva lui Aristotel; este mereu citat în scrierile lui Vico.]

(„conștiință"), nu și *scientia* („cunoașterea") propriei sale ființări. Mai exact, omul nu știe de ce el este cineva care se evidențiază tocmai prin capacitatea sa de a gândi (*cogitare*). Gândirea este doar un indiciu, nu și cauza ființării sale.[48]

Cu aceasta am ajuns la punctul extrem al argumentării negative a lui Vico, la o formă de scepticism gnoseologic pe care el o reprezintă. Și tocmai în acest punct intervine un lucru pe care Vico îl consideră descoperire a sa, transferul principiului *verum-factum* în domeniul artelor (*artes*), în lumea istoriei. Și, întrucât obiectele create de om cu ajutorul artelor și meșteșugurilor nu sunt fictive, ca cele matematice, ci reale, principiul respectiv capătă în acest domeniu un rang mai înalt decât în cel al matematicii. Este deci vorba nu doar despre descoperirea lumii istoriei; această lume este declarată în același timp drept unicul obiect legitim al științei umane.

În prima parte din *Diritto generale*, această nouă cunoaștere este deja perfecționată. Prin ea, Vico se detașează de o tradiție care consideră, așa cum face și el însuși în primele sale scrieri, că principiul *verum-factum* este valabil doar în domeniul matematicii. Creațiile umane supuse istoriei sunt deja considerate veritabile obiecte ale unei cunoașteri demne de acest nume. Vico ajunge la convingerea că într-un anumit sens omul se creează pe sine – în produsele activității sale. Această turnură pozitivă a filozofiei lui Vico este cu siguranță legată de Umanism în sensul restrâns al termenului, de acei gânditori ai Renașterii care, precum Pico della Mirandola (1463–1494), Marsilio Ficino (1433–1494) sau Gianozzo Manetti (1396–1459), preamăresc demnitatea umană. Astfel, în lucrarea *De dignitate et excellentia hominis* (1451/1452), Manetti scrie că Dumnezeu a creat lumea, însă piramidele, cupola Domului din Florența proiectată de Brunelleschi, științele și artele apărute după facerea lumii – toate acestea sunt opera omului:

> „Căci tot ce se află în fața ochilor noștri ne aparține: toate casele, toate cetățile, toate orașele, în sfârșit, toate construcțiile de pe pământ. [...] Ale noastre sunt picturile, ale noastre, sculpturile, ale noastre sunt artele și științele."[49]

Avem aici de-a face cu simple constatări, care trădează o mândrie naivă pentru realizările omului. Vico merge mai departe. Importanța sa constă în aceea că

48. *Cf.* și Hösle 1990, LXX.

49. „Nostra namque [...] quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia. [...] Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae"; citat după Gentile ^{3}1968, 110 și urm.

el acordă creațiilor umane statutul de veritabil obiect al cunoașterii și, deci, al filozofiei. Într-un pasaj central din *Scienza nouva*, citat adesea, se spune:

> Mà, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta [...] che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni delle nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il [= lo] fece, esso solo ne ha la scienza; e traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini.[50]

> „Dar în întunericul des care învăluie antichitatea cea dintâi și cea mai îndepărtată de noi, răsare o lumină veșnică, aceea care nu apune niciodată [...] că lumea aceasta a civilizației este cu siguranță opera oamenilor, fapt pentru care noi putem, pentru că trebuie, să descoperim principiile ei în posibilitățile de structurare ale propriei noastre minți omenești. Lucru care l-ar uimi cu siguranță pe oricine ar reflecta asupra acestei chestiuni, pentru că toți filozofii s-au străduit cu seriozitate să dobândească știința acestei lumi a naturii, pe care Dumnezeu singur o posedă, întrucât lumea aceasta el a făcut-o; în schimb, ei nu s-au îngrijit să mediteze asupra acestei lumi a națiunilor, adică asupra acestei lumi a civilizației, a cărei știință oamenii puteau să o dobândească întrucât lumea respectivă ei au făcut-o."[51,*]

În capitolul următor, în care se vorbește despre consecințele metodice care trebuie trase din acest principiu, Vico arată că, prin certitudinea pe care o oferă metoda sa, această „nouă știință" poate fi comparată cu geometria, însă în același timp ea este altceva:

> „...cunoscând că lumea aceasta a națiunilor a fost făcută cu siguranță de oameni [...] și că natura ei se regăsește, din această cauză, în schimbările succesive ale înseși minții omenești, [...] și cum atunci când cel care face lucrurile le și povestește tot el, înseamnă că istoria nu poate fi decât lucrul cel mai cert cu putință. Astfel Știința de față procedează întocmai ca geometria, care, pornind de la elemente, construiește sau contemplă lumea mărimilor, și în același timp o și creează; dar procedarea ei posedă cu atât mai multă realitate decât aceea a

50. *SNS* 331 = Vico 1744/1971, 461.
51. [*Ibidem* = Vico 1744/1990, 142 și urm.]
* Versiunea românească în Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor* precedată de *Autobiografie*, ed. cit., p. 209 (n. tr.).

geometriei, cu cât legile care conduc lucrurile omenești au ele însele mai multă realitate decât legile geometriei, ele fiind altceva decât puncte, linii, suprafețe și forme."[52,*]

16.4. Limbajul la Vico

Ce loc este rezervat limbajului în gnoseologia lui Vico și în acel domeniu al lumii creat de om pe care el îl «descoperă» și, spre a-l deosebi de „natură", îl numește *mondo civile* sau *mondo delle nazioni*?

Mai întâi, trebuie să arătăm că reflecția asupra limbajului constituie adevăratul punct de plecare al principiilor sale gnoseologice și, în același timp, fundamentul poziției privilegiate pe care o acordă activităților umane în cadrul epistemologiei sale. Introducerea la *Scienza nouva seconda* este intitulată *Idea dell' Opera*. Chiar din acest pasaj, Vico arată cât de important este limbajul pentru întregul său sistem filozofic:

> „Principiul acestor origini, și al limbilor, și al literelor, se dovedește a fi fost faptul că, printr-o necesitate a naturii, care va fi demonstrată, primele popoare ale păgânătății au fost popoare-poeți care au vorbit în caractere[53] poetice; această descoperire, cheia principală a Științei de față, noi am făcut-o printr-o stăruitoare cercetare de-a lungul aproape a întregii noastre vieți de scriitor..."[54,**]

Astfel, nu mai este de mirare că, în dezvoltarea complicată și sinuoasă a arhitecturii ideilor lui Vico, limbajul apare din ce în ce mai frecvent și cu mai mare

52. Vico 1744/1990, 154 și urm.: „...essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini [...] e perciò dovendosene ritruovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana [...] perché, ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria. Così questa Scienza procede appunto come la geometria, che mentre sopra i suoi elementi il construisce o'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure." (*SNS* 349 = Vico 1744/1971, 467).

* Ed. cit., pp. 217 și urm. (n. tr.).

53. Prin „caractere" trebuie să înțelegem pe de o parte „zgârieturile" (gr. χαράσσειν) prin care sunt realizate inscripțiile, iar pe de altă parte „impregnarea" în sens metaforic. *Cf.* Trabant 1994, cap. 2.4.

54. *SNS* 34 = Vico 1744/1990, 32. În original: „Principio di tal'origini e di lingue e di lettere si truova essere stato ch'i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici; la qual discoverta, ch'è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costo la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria...", Vico 1744/1971, 394.

** Ed. cit., p. 133 (n. tr.).

pregnanță ca mărturie, ca exemplu, ca *analogon* sau model pentru toate celelalte obiecte, astfel încât în ultima sa fază de dezvoltare „noua știință" devine o știință a limbajului sau cel puțin a omului ca ființă vorbitoare. Acest lucru se întâmplă atât la nivel filozofic, cât și la nivel general-științific sau la cel istoric. *Scienza nuova* este în același timp filozofie a limbajului și filologie, filologie care apare în mod covârșitor sub forma unui tip special de etimologie.

16.4.1. Filozofie a limbajului și lingvistică

Cele două aspecte ale cercetării limbajului, cel filozofic și cel științific, apar la Vico nediferențiate. Din această cauză, filozoful italian se mișcă în mod constant într-un cerc: de la principiile pe care și le însușește la faptele de limbă care ar trebui să demonstreze sau să sprijine și să clarifice aceste principii, și de la interpretarea faptelor de limbă (mai ales din latină) înapoi la principiile generale. O interpretare simpatetică a lui Vico ar avea datoria de a diferenția cu grijă aceste două aspecte, căci în caz contrar ar exista pericolul ca întreaga concepție a lui Vico să apară ca o construcție haotică și arbitrară. Concepția despre limbaj a lui Vico nu ar fi astfel apreciată la adevărata ei valoare. Căci, în timp ce în domeniul filozofiei limbajului Vico pune bazele unui proiect grandios, cu totul nou, și dovedește o profundă cunoaștere a esenței limbii, în domeniul lingvisticii – și aici, din nou, mai ales în ceea ce privește etimologia – concepțiile sale nu sunt doar preștiințifice, ci și necritice și arbitrare; și asta se vede chiar dacă aplicăm criteriile critice ale epocii sale. Vico inventează etimologii cu totul arbitrare. Astfel, el consideră că *fatum* „soartă" și *dictum* „spusă, vorbă" sunt sinonime în latină și pentru a dovedi acest lucru invocă – așa cum făcuse și Varro în perioada antică – verbul defectiv *for*, *fatus sum*, *fari* „a vorbi, a anunța": *fatum = dictum*. Mai departe, Vico stabilește și un alt fel de legătură între *dictum* și *factum*: el spune că locuitorii Romei antice ar fi folosit expresia *dictum factum* pentru a exprima ideea că un plan a fi trebuit dus repede la bun sfârșit. Echivalentul acestei expresii în limba germană: „gesagt, getan" arată că germanii procedează și astăzi în acest fel.[55]

În evaluarea concepției despre limbaj a lui Vico nu trebuie să plecăm de la bazele lingvistice ale argumentării sale, așa cum au făcut unii lingviști lipsiți de pregătire filozofică. Pare mai oportun să privim demersurile sale de filozofie a limbajului ca pe un proiect îndrăzneț, întemeiat exclusiv pe intuiție; căci o argumentare efectivă îi lipsește adesea. Atunci când există – și acest lucru

55. *Cf. De antiquissima italorum sapientia* VIII, 3 = Vico 1710/1971, 129.

e ceea ce derutează –, această argumentare este justă. Totuși, ceea ce e just în ea se bazează pe intuiție și, întrucât lui Vico îi lipsește o metodă coerentă, se dovedește a fi corect mai mult sau mai puțin întâmplător.

16.4.2. Principalele trăsături ale concepției filozofice despre limbaj la Vico

În trăsăturile sale principale, concepția filozofică despre limbaj a lui Vico poate fi relativ ușor schițată, dacă facem abstracție de «lingvistica» sa.

Chiar de la început trebuie să subliniem faptul că, din perspectivă pur formală, limbajul apare la Vico drept obiect al reflecției și al cercetării. Prin aceasta, concepția filozofică despre limbaj a lui Vico se deosebește de toate contribuțiile în acest domeniu pe care le-am discutat până acum. Limbajul este discutat pentru prima dată în sine și pentru sine – „în și pentru sine“ în sensul lui Hegel –, și nu în relație cu un alt obiect de cercetare. În centrul interesului se află nu relația semiotică dintre cuvânt și concept, ci cuvântul (*signum*) însuși, limbajul ca atare; cuvântul ca atare, ca fenomen tipic uman. Vico nu-și pune întrebarea dacă un cuvânt este „adevărat“ sau „fals“ sau dacă el corespunde în întregime, parțial sau deloc unui model de cunoaștere. Întrebările lui Vico vizează adevărul intrinsec al cuvântului. Este vorba deci de cu totul altceva decât la Platon, care am văzut că își punea problema îndreptățirii cuvintelor materiale (semnificanți) în relație cu obiectele pe care le desemnează, și de asemenea de cu totul altceva decât la Aristotel, care avea în vedere raportul dintre cuvânt și concept sau, mai exact, felul în care cuvântul reprezintă, în cadrul unui enunț, un concept și deci, indirect, un obiect. Problematica abordată de Vico se deosebește și de aceea din filozofia raționalistă sau din cea empiristă. În ambele poziții – oricât de diferite sub aspect gnoseologic – limbajul este prezentat ca ceva diferit de cunoaștere și interpretat mereu ca un instrument. Pentru Descartes, limbajul este un simplu instrument. Limbile individuale îi înlesnesc omului accesul la o cunoaștere înregistrată cu ajutorul limbajului. Învățăm diverse limbi ca să putem citi anumite texte, ca să aflăm ceva despre lume *prin intermediul limbii*. Dacă ceea ce aflăm nu este important, atunci nici învățarea limbii nu merită efortul; în acest context trebuie înțeleasă atitudinea disprețuitoare a lui Descartes față de formația umanistă.[56] Ideea că omul ar putea învăța diverse limbi ca scop în sine, pentru a cunoaște varietatea ființei umane, este cu totul străină de concepția lui Descartes. Vico este primul filozof care nu privește limbajul ca pe un instrument. Din scrierile

56. *Cf. supra*, 16.3, nota 37.

sale se poate deduce și o justificare implicită a unei lingvistici care să nu se întemeieze, ca de obicei, pe utilitatea practică a învățării limbilor, ci pe cercetarea limbilor ca scop în sine.

Dacă Vico își pune din perspectivă formală problema limbajului în mod autonom, adică nu în relație cu altceva, aceasta este doar o consecință *a aspectului material* al concepției sale. El vede limbajul ca pe un obiect autonom. Ne îndoim că, așa cum afirmă Grassi și Apel, o asemenea autonomie a limbajului exista deja în epoca umanistă.[57] Fără îndoială că și la umaniști limbajul este considerat un bun cultural de mare valoare, dar mai degrabă ca instrument. Pentru ei, limbajul era un *instrument de vehiculare a culturii*, nu o veritabilă *formă a culturii*. La Vives, care în această privință trebuie socotit între umaniștii italieni, acest lucru este enunțat *expressis verbis*: Formarea omului începe cu limba, însă aceasta este doar un îndrumător pentru asimilarea culturii non-lingvistice, și din această cauză *linguae eruditae* sunt mult mai importante decât celelalte limbi.[58]

16.4.3. Principiile filozofiei limbajului la Vico și consecințele acestora

În ceea ce privește aspectul material al filozofiei limbajului la Vico, această filozofie se poate explica prin apelul la trei principii și un corolar:

a) Limbajul nu poate fi opus cunoașterii; de asemenea, nu poate fi evaluat după criteriul unei cunoașteri independente de limbă – de exemplu, ca instrument al cunoașterii; el însuși este o formă de cunoaștere.

b) Limbajul poate fi considerat tot atât de puțin instrument sau manifestare exterioară a gândirii; el *este* gândire, o formă prelogică a gândirii.

c) Limbajul este „premergător logicii“ în măsura în care el nu constituie un produs al rațiunii (*ratio*), ci o obiectivare a fanteziei și a intuiției. La fel ca poezia și mitul, el apare ca o formă autonomă a umanului, a fanteziei. Mai mult, *ca origine*, limbajul, poezia și mitul constituie nu trei forme diferite ale cunoașterii intuitive, ci una singură – acest lucru trebuie evidențiat în mod special. Sintagma *alle origini* („ursprünglich“) este înțeleasă de Vico sub două aspecte, pe care le conține și sintagma din limba germană: „la început, în momentul apariției“ și „în adevărata lor esență“. Vico accentuează mai ales primul aspect, cel genetic. El vede în poezie forma originară a limbajului. Astfel, orice poezie înseamnă limbaj, însă nu orice manifestare a limbajului este poezie; mai târziu, limbajul

57. *Cf.* „metafizica secretă“ a lui Apel, 16.1.
58. *Cf.* Coseriu 1971a, 240 și urm.

poate deveni și altceva. „Descoperirea“ lui Vico constă în identificarea unui principiu al esenței umane care nu stă la baza rațiunii și totuși este creator; acesta este chiar principiul cu adevărat creator, căci după Vico adevărata creație se produce *non intelligendo*, în faza dezvoltării umane anterioare logicii și criticii. Nu acela care știe ceva creează ceva, ci acela care încă nu știe nimic, care încă nu a atins nivelul rațional de dezvoltare spirituală.

d) În măsura în care este anterior logicii – și cu asta am ajunge, în fond, la un corolar al principiilor prezentate mai sus –, limbajul, la originile sale, nu poate urma încă logica rațională, nu poate exprima încă universalii sau concepte apărute în urma reflecției (*universali ragionati*). Ca și poezia sau mitul, și limbajul are la origine propriile sale universalii care țin de fantezie și de intuiție, așa-numitele *universali fantastici*:

> Tali caratteri si trouvano essere stati certi generi fantastici (ovvero immagini, per lo più di sostanze animato o di dèi o d'eroi, formate dalla loro fantasia), ai quali riducevano tutte le spezie o tutti i particolari a ciascun genere appartenenti...[59]

> „Caracterele poetice la care ne-am referit au fost anumite concepte fantastice (adică imagini, mai ales ale unor existențe însuflețite, ale unor zei sau eroi, imagini formate de fantasia lor) la care ei, primii oameni, reduceau toate speciile sau toți indivizii aparținând fiecărui gen în parte...“*

Pe baza acestor „universalii“ specifice, limbajul își deține propriul adevăr.

Din principiile expuse mai sus rezultă o serie de consecințe:

– Spre deosebire de ceea ce ține de limbaj și de poezie, conceptualul nu este ceva primar, ci provine din limbaj și din poezie. Limbajul și poezia nu conțin un adevăr cunoscut la nivel conceptual, care mai târziu să fie exprimat „alegoric“. Lucrurile se petrec chiar invers: limbajul și poezia conțin o cunoaștere primară, care mai târziu se poate dezvolta la nivel conceptual-rațional.

– Poezia, mitul și cuvintele nu „mint“, așa cum li s-a reproșat pe nedrept încă din Antichitate; ele constituie materializarea unei prime trepte de cunoaștere și sunt, prin aceasta, „adevărate“. Ele nu trebuie măsurate după criteriul filozofiei și al științei, după cum nici modul spontan de a se exprima al copiilor nu trebuie judecat după criteriul limbii adulților. Copilul care le spune „tată“ tuturor bărbaților nu se înșală: el își urmează

59. *SNS* 34 = Vico 1744/1971, 394; Vico 1744/1990, 32. *Cf.* și *SNS* 381, ca și Coseriu 1995 și Di Cesare 1995.

* Versiunea românească în: Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor* precedată de *Autobiografie*, ed. cit., p. 133 (n. tr.).

intuiția. Cel care îi explică unui copil în ce condiții se folosește cuvântul „tată“ în limba adulților nu corectează o „eroare“, ci îl învață pe copil un alt fel de a utiliza limba.

– Așa-numitele semnificații „figurate“ ale unui cuvânt nu sunt mai puțin «potrivite» acelui cuvânt decât semnificațiile sale «proprii». Tropii (Vico vorbește doar de metaforă, metonimie, sinecdocă și ironie) nu sunt invenții ale scriitorilor pentru a înfrumuseța vorbirea, ci corespund unei necesități de expresie. Astfel, semnificațiile «abstracte» ale verbului *sapere* „a ști“ sau ale lui *intelligere* «a înțelege» sunt la fel de «proprii» acestora ca și cele «concrete», și anume „a gusta“ în cazul lui *sapere*, „a alege (fructe și legume)“ pentru *intelligere*.[60] Semnificația «concretă» și cea «figurată» sunt, de fapt, unul și același lucru. Universalul va fi recunoscut abia mai târziu și separat de figurat.

– Nu logica este primară în raport cu limbajul și cu poezia, ci invers: limbajul și poezia precedă logica, ele constituie premise pentru apariția logicii.

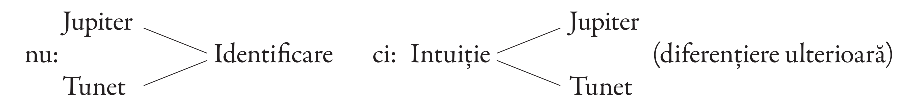
– Știința poate reduce mitul, îl poate „depăși“, însă nu-l poate înlocui sau distruge; căci mitul, poezia și fantezia sunt caracteristice unei faze a dezvoltării ființei umane care are specificul ei și valoarea ei intrinsecă.

– Poezia, limbajul îmbinat, este forma originară a vorbirii; ea se află la începutul istoriei oricărui popor, așa cum arată exemplul lui Homer și cel al lui Dante.[61] Proza apare abia mai târziu.

– În ceea ce privește vechea problemă a „dreptei potriviri a numelor“ sau a „adevărului cuvintelor“, concepția lui Vico se deosebește clar atât de cea a lui Aristotel, cât și de cea a lui Platon. Pentru Aristotel, „adevărul cuvintelor“ constă în conformitatea acestora față de conceptul care trebuie să existe *per definitionem*, atunci când sunetele umane sunt interpretate drept „cuvânt“.[62] Pentru Platon, problema „dreptei potriviri a numelor“ privește raportul dintre cuvânt (semnificant) și obiect.[63] Filozoful italian caută „adevărul cuvintelor“ în semnificația însăși, mai bine spus, în motivarea spontană a semnificației în raport cu obiectul desemnat. Este vorba la el de imitația a ceea ce un cuvânt semnifică drept intuiție poetică, mai exact, independent dacă acest lucru corespunde sau nu unui adevăr ontologic, adică existenței obiective a lucrului desemnat. Pentru Vico, adevărul cuvintelor se află pur și simplu în trăirea umană exprimată prin cuvântul respectiv. Astfel, el afirmă într-un pasaj

60. *Cf.* și *SNS* 409; 706, și Croce [6]1962, 49.
61. *Cf.* și *SNS* 785 și urm.
62. *Cf. supra* 6.2 și 6.3.3, ca și Coseriu 1996, 890 și urm.
63. *Cf. supra* 5.2.

că zeul *Jupiter* a fost denumit de romani prin imitarea lui *Ious*, a tunetului.[64] Adevărul nu stă în relația dintre onomatopee și concept, pentru că în această fază de dezvoltare a umanității nu se poate încă vorbi de „concept“, ci, în cel mai bun caz, de o intuiție plastică. De asemenea, el constă tot atât de puțin în potrivirea fonetico-plastică sau fonetico-simbolică dintre cuvânt și obiectul desemnat; această potrivire ar exista eventual în relație cu fenomenul natural, pe care cuvântul chiar nu-l desemnează singur. Adevărul stă în trăirea umană specială, care capătă expresie prin acest cuvânt, în identificarea lui Jupiter cu tunetul. La o privire mai atentă, se observă că nu este vorba propriu-zis de o „identificare“, ci de o intuiție unitară, prin care tatăl zeilor și fenomenul natural respectiv sunt percepuți împreună, ca ceva încă nediferențiat, așadar:



În perceperea a ceea ce este nediferențiat (a „ceea ce este nedivizat“, *cf. infra*) constă pentru Vico tocmai adevărul omenesc al cuvintelor. De aceea, un asemenea adevăr nu se poate afla în contradicție cu adevărurile exprimate de cuvintele corespunzătoare din alte limbi. Intuiția grecilor, care au recunoscut numele părintelui zeilor, *Zeus*, în șuieratul care însoțește fulgerul, sau intuiția popoarelor orientale, al căror auz a distins, printre pârâiturile focului, numele celui mai important zeu al lor, *Ur*, sunt la fel de „adevărate“ ca și aceea a romanilor.[65] Asupra problematicii acestei concepții ne vom întoarce ceva mai târziu.[66]

– Și la Vico există concepția conform căreia etimologia are misiunea de a dezvălui adevărul cuvântului (ἔτυμον); însă acest adevăr nu se referă la potrivirea cuvântului în raport cu obiectul sau starea de lucruri desemnate, ci la imitarea «corectă» a intuiției căreia cuvântul îi datorează originea, la «adevărul» cuvântului din perspectiva oamenilor.

– Astfel, teorii pe care la prima vedere înclinăm să le explicăm pe baza unor probleme formulate din cele mai vechi timpuri primesc la Vico un sens cu totul nou. Acest lucru poate fi ilustrat cel mai bine cu ajutorul a două exemple, care ar putea să i se pară cititorului cunoscute în primă instanță, pentru a-și da seama mai târziu că este vorba doar de o asemănare superficială:

64. *Cf. SNS* 447 = Vico 1744/1971, 503. Această etimologie este la fel de falsă din punct de vedere istoric ca și relația *ious–ius–iuris–Iovis*, indicată de Vico în diverse alte locuri.

65. *Cf. supra* 6.2 și 6.3.3, ca și Coseriu 1996, 890 și urm.

66. *Cf. infra* 16.4.5.

a) Vico urmărește ideea unui „dicționar spiritual“ comun tuturor popoarelor mai întâi în *Diritto universale*, apoi, și mai hotărât, în *Scienza nouva*. Citim încă din introducere:

> Un tal lessico si truova esser necessario per sapere la lingua con cui parla la storia ideal eterna... [67]
>
> „Un asemenea vocabular se dovedește a fi necesar pentru a înțelege limba în care vorbește istoria ideal eternă...“*

În capitolul al doilea din prima carte, Vico reia această idee mai detaliat: [68]

> „Trebuie să existe în natura lucrurilor omenești, adică în lume, o limbă mentală comună tuturor națiunilor, care să înțeleagă în același fel substanța lucrurilor prezente în viața socială a oamenilor și să le exprime în mod tot atât de variat pe cât sunt de variate aspectele pe care aceleași lucruri pot să le prezinte; după cum se întâmplă în cazul proverbelor, maxime ale înțelepciunii populare, aceleași în substanța lor, dar semnificate la diversele națiuni din lume, antice și moderne, atâtea câte sunt, în tot atâtea feluri diferite. Cunoașterea acestei limbi aparține Științei cuprinse în opera de față; iar dacă învățații în domeniul limbilor se vor consacra acestei cunoașteri, ei vor putea alcătui un vocabular mental comun tuturor limbilor articulate, diferite între ele, limbi moarte și vii...“**

Din acest lung citat reiese clar că dicționarul universal avut în vedere de Vico nu are nimic de a face cu limba universală, acea *Mathesis universalis* de la Descartes sau Leibniz. Căci, pe de o parte, acest dicționar universal nu trebuie conceput *a priori*, ci *a posteriori*, pornind de la limbile istorice, și, pe de altă parte, el nu trebuie să servească pentru a înțelege sistematic și a transmite cunoașterea despre lumea naturii, ci pentru a ilustra și a face înțeleasă în mod nemijlocit lumea istoriei, a vieții sociale a oamenilor. Acest dicționar ar trebui să ajute la ilustrarea prin fapte și la dezvăluirea acelei unități a spiritului uman

67. *SNS* 35 = Vico 1744/1971, 395.

* Ed. cit., p. 134 (n. tr.).

68. *SNS* 161 și urm. În original: „E necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose; siccome lo sperimentiamo vero ne'probverbi, che sono massime di sapienza volgare, l'istesse in sostanza intese da tutte le nazioni antiche e moderne, quante elleno sono, per tanti diversi aspetti significate. Questa lingua è propria di questa Scienza, col lume della quale se i dotti delle lingue v'attenderanno, potranno formar un vocabulario mentale comune a tutte le lingue articolate diverse, morte e vivendi...“, Vico 1744/1971, 437 și urm.

** Ed. cit., pp. 178 și urm. (n. tr.).

pe care Vico o consideră a fi *a priori*. Prin aceasta el înțelege nu o cunoaștere unitară, ci uniformitatea creațiilor și a instituțiilor umane.

b) Al doilea exemplu se referă la motivarea semnului lingvistic, o problemă care ne-a preocupat mereu pe parcursul acestei prezentări istorice. Vico respinge explicit teza despre caracterul arbitrar al semnului lingvistic, așa cum o găsește în tradiția aristotelică (*κατὰ συνθήκην*; *ad placitum*), și face acest lucru în mod repetat, în mai multe pasaje din scrierile sale. Pentru el semnul lingvistic este motivat sau „natural" și, prin această concepție, el crede că se plasează de partea lui Platon și împotriva lui Aristotel. În realitate însă, nu este vorba la el, ca la Platon, de o motivare prin cunoașterea și analiza lucrurilor, ci de o relație mult mai directă: pentru Vico, lucrurile sunt la originea lor semne pentru ele însele; un obiect este interpretat fără nici un fel de analiză drept «prototipic» și prin aceasta drept semn pentru obiecte asemănătoare. Imaginea copacului este semn pentru „copac". Astfel, Vico presupune că limba originară a fost o *favella naturale*, o limbă caracterizată prin „atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee che si volevan significare" (gesturi sau corpuri aflate în *raporturi naturale* cu ideile care se voiau desemnate).[69] Din acest motiv, pe Vico îl deranjează constant pictogramele scrierii hieroglifice (*il parlar geroglifico, la scrittura geroglifica*), despre care presupune că a apărut în același timp cu limbajul articulat sau chiar că este anterioară acestuia.[70] În același sens interpretează Vico și limbajul gesturilor. După acest limbaj al gesturilor a urmat (rămâne de discutat dacă în sens cronologic sau nu) o a doua limbă, în cadrul căreia omul se exprima prin „asemănări, comparații, imagini, metafore, descrieri naturale".[71] Este limba acelei vârste în care un copac (*arbor*) nu era doar o plantă, ci reprezenta în același timp și forma de manifestare exterioară a unei zeități feminine. Semnele din care era alcătuită această limbă nu sunt arbitrare, ci motivate; tipul lor de motivare nu poate fi însă imitat în chip rațional. În acest stadiu, după Vico, lucrurile nu erau recunoscute ca atare și din această cauză nu erau reprezentate prin concepte, prin *universali ragionati*. Denumirea unui obiect nu se putea petrece pe baza unei analize a obiectului care trebuia denumit.

69. *Cf. SNS* 34. [Trabant (1994, 67) atrage atenția că forma de conjunctiv *avessero* este ignorată în mod intenționat în cercetările operei lui Vico.]
70. *Cf. SNS* 33. [Prin comparația cu „antifonocentrismul" lui Derrida, *cf.* Trabant 1994, cap. 5].
71. „Somiglianze, comparazioni, immagini, metafore e naturali descrizioni", *cf. SNS* 32.

În contextul acestei argumentări, Vico ia mereu poziție împotriva lui Aristotel. Însă argumentele sale nu se referă la Aristotel însuși, ci, după cum observă Pagliaro, la aristotelismul târziu. La Aristotel nu se punea problema originii semnelor, ci exclusiv a funcției pe care acestea o îndeplinesc în enunț și în text. Dacă Vico ar fi cunoscut mai bine scrierile rămase de la Aristotel, poate că l-ar fi surprins unele pasaje, care ar fi întrunit acordul său. Cele două pasaje se găsesc în *De anima* (Περὶ ψυχῆς). Pasajul în care se vorbește despre „sesizarea indivizibilului“ (τῶν ἀδιαιρέτων νόησις)[72] nu este în contradicție cu concepția lui Vico despre caracterul prelogic al semnificației din limbă. Într-un alt pasaj, Aristotel spune că semnificațiile provin din fantezie (inspirație):

> οὐ γὰρ πᾶς ζῴου ψόφος φωνή [...] ἀλλὰ δεῖ ἔμψοφόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός... (*De anima* II, 8, 420 b 29 și urm.)[73]

> „căci nu orice sunet pe care îl scoate un animal este voce [...], el trebuie să fie un impuls spiritual și să corespundă unei fantezii (inspirații).“*

La stoici, conceptul aristotelic φαντασία devine, după cum am văzut, φαντασίαι λογικαί, reprezentările sonore ale ființelor înzestrate cu gândire.[74]

Atunci când îl critică pe Aristotel, Vico nu reușește să se plaseze la același nivel cu argumentele care îl scandalizează. Argumentele lui Aristotel se situează la nivelul funcționării limbii. Pentru Vico, dimpotrivă, caracteristică este gândirea genetică, faptul că el tratează orice lucru în actul apariției sale și pornind de la această apariție. Până în acest punct putem urma interpretarea lui Pagliaro. Însă în ceea ce privește alte interpretări ale conceptului de „genetic“ se ivesc diferite posibilități de explicare.

În acest context se pune o problemă fundamentală a hermeneuticii: Este cel care interpretează obligat a se ține strict de litera textului interpretat, sau poate depăși textul pentru a încerca să arate ce a voit «de fapt» să spună autorul pe care îl interpretează sau ce ar fi putut să spună acesta? Oare cel care întreprinde un demers interpretativ trebuie să se comporte ca Xenofon, care – atât cât putem aprecia astăzi acest lucru – relatează cu fidelitate ce știa despre Socrate,

72. *De anima* 430 a, 26 și urm.; *cf. supra* 6.3.5.

73. *Cf. supra* 6.3.3.

* Pentru comparație oferim și versiunea românească a lui N.I. Ștefănescu: „Căci nu este voce orice sunet produs de un viețuitor [...], ci acela ce lovește aerul trebuie să fie însuflețit ca să aibă o anumită reprezentare“, în Aristotel, *Despre suflet*, traducere și note de N.I. Ștefănescu, Editura Aion, Oradea, 1996, p. 50 (n. tr.).

74. *Cf. supra*, schema de la 7.2.1.

sau ca Platon, care în dialogurile sale a «gândit mai departe» doctrina lui Socrate?[75] La Xenofon găsim probabil exact ceea ce a spus sau a făcut Socrate – redat corect, conform modestelor posibilități de înțelegere și de expresie de care dispunea Xenofon. La Platon dăm, dimpotrivă, peste afirmații pe care personajul istoric Socrate nu le-a făcut niciodată. Platon încearcă să dezvolte ceea ce Socrate, așa cum îl cunoștea el, voise să spună, chiar dacă nu a spus. Astfel, el conferă un anumit sens afirmațiilor lui Socrate, transmise fragmentar. Care Socrate este oare mai «verosimil», cel al lui Xenofon, sau cel al lui Platon? Unele lucruri par să indice că cel al lui Platon este preferabil. La Platon sunt continuate și dezvoltate anumite evaluări, într-o direcție în care se îndreptase și Socrate, fără însă a merge până la capăt. Acest Socrate al lui Platon nu este altcineva decât Platon însuși. Cu aceasta am ajuns la un paradox: adevăratul Socrate trebuie căutat în Platon.

În ceea ce privește interpretarea lui Vico, ne aflăm în fața unei probleme asemănătoare. Dacă Vico aduce mereu în prim-plan aspectul genetic, trebuie desigur să fim atenți la ceea ce el spune cu adevărat, iar, pe de altă parte, trebuie să încercăm să descoperim ceea ce voia să spună de fapt. A avut sau nu, la urma urmelor, o intuiție pe care nu a mai apucat să o exprime adecvat? Se gândește el realmente la esența limbii, respectiv la o trăsătură definitorie a acesteia, sau cumva, mai degrabă, își pune problema apariției și a istoriei limbii? Pentru Pagliaro, răspunsul la această întrebare pare să fie clar. Lingvistul italian consideră că Vico tratează „limbajul în momentul apariției sale, în momentul în care conștiința umană devine un «factum» în limbă".[76] Mai departe, Pagliaro este de părere că Vico pornește de la inovația lingvistică liberă, îi atribuie acesteia un caracter „poetic"[„poetisch"][77] și o proiectează în cele din urmă în preistoria limbii. Acesta este un bun exemplu de interpretare care merge dincolo de textul pe care îl are în vedere. Pagliaro presupune că Vico ar fi vrut să spună că poeticul este mereu prezent în limbă, inclusiv în inovațiile individului, în vorbirea obișnuită. Dacă voim să urmăm modalitatea lui Platon de a-și interpreta maestrul, atunci ne putem alătura lui Pagliaro și-i putem împărtăși opinia că punctul de plecare

75. [Xenofon (cca 430–355 î.Hr.) a fost, ca și Platon, un discipol al lui Socrate. Relatările sale reprezintă, după dialogurile platonice, a doua sursă importantă de informații în legătură cu Socrate.]

76. „...il Vico guarda alla lingua nel suo momento genetico [...] cioè a quel certo momento della coscienza umana che diventa ‚fatto' nella lingua", Pagliaro 1961, 330.

77. Acest cuvânt [„poetisch", n tr.] are o semnificație mai cuprinzătoare decât germ. „dichterisch"; *cf.* Trabant 1994, 46.

al lui Vico l-a constituit inovația liberă, observabilă în orice moment; caracterul „poetic“ al limbajului trebuia observat undeva. Numai că textele nu susțin o asemenea interpretare. Nicăieri nu este vorba de poeticitatea vorbirii obișnuite. Spusele lui Vico par să indice o altă direcție și, astfel, pare mai înțelept să urmăm, în acest caz, o interpretare de genul celei a lui Xenofon. Vom respecta deci cu strictețe litera textului. Vico privește totul dintr-o perspectivă genetic-istorică. Prin „originar“ el nu înțelege ceea ce este genuin, ci ceea ce a existat mai întâi, iar ceea ce este „primar“ precedă la Vico toate celelalte lucruri nu la modul ideal, ci din punct de vedere cronologic. Poeticul reprezintă în primul rând o fază a umanității, și mai puțin o caracteristică a esenței umane, un stadiu de dezvoltare a individului uman, ca și a comunităților umane. Pentru a-și susține argumentele, Vico se raportează mereu la dezvoltarea individului:

> „La început, oamenii simt fără să perceapă, apoi percep cu sufletul tulburat și mișcat, în sfârșit, reflectează cu mintea pură.“[78,*]

Observațiile făcute în domeniul ontogenezei sunt apoi transferate în cel al filogenezei. Adesea se vorbește despre „popoarele aflate încă la vârsta copilăriei“ (*popoli ancora fanciuli*); după Vico, există o epocă istorică în care predomină intuiția și fantezia și în care își fac apariția creațiile umane. Ideea genezei – neapărat sub aspect temporal concret – domină gândirea lui Vico. Pentru el, esența lucrurilor se află în originea lor:

> „Natura lucrurilor înseamnă apariția lor într-un anumit timp și în anumite moduri, iar când acestea rămân neschimbate, lucrurile se nasc și ele aceleași, și nu altele.“[79,*]

Prin aceasta, el nu vrea să facă o remarcă valabilă într-un prezent atemporal (ca „Limbajul se naște din fantezie“), ci o observație istorică: „Limbajul a luat naștere, în copilăria popoarelor, din fantezia umană.“

78. *SNS* 218; în original: „Gli uomini prima sentono senz' avvertire; dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura“; Vico 1744/1971, 445.

* Versiunea românească în Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor* precedată de *Autobiografie*, ed. cit., p. 188 (n. tr.).

79. *SNS* 147; în original: „Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose“; Vico 1744/1971, 435.

** Ed. cit., p. 176 (n. tr.).

16.4.4. Vico în interpretarea lui Antonino Pagliaro și a lui Benedetto Croce

Doi importanți învățați italieni, care s-au ocupat intens de filozofia lui Vico, înclină către o interpretare «platonică» a ideilor acestuia. Întrucât ei au avut o mare influență asupra cercetării filozofiei lui Vico până în epoca noastră, ne vom ocupa de ei ceva mai amănunțit. Vom arăta clar ce ni se pare acceptabil în aceste interpretări și în ce privință cei doi savanți s-au îndepărtat prea mult, după părerea noastră, de textul lui Vico.

Mai întâi, câteva observații despre felul în care ideile lui Vico sunt interpretate de lingvistul Antonino Pagliaro (1898–1973). Cineva s-ar putea întreba dacă nu ar fi mai bine să începem cu Croce, magistrul unei întregi generații de învățați italieni și care, nu în ultimul rând, l-a influențat puternic și pe Pagliaro. Faptul că ne ocupăm mai întâi de Pagliaro are la bază motive de tehnică a prezentării; ni se pare înțelept să înaintăm în discuția noastră de la un nivel mai simplu la unul mai complicat.

Expresia *mondo civile* de la Vico este adesea redată în germană prin „geschichtlische Welt", *lumea istorică*.[80] Totuși, ea nu are a face cu istoria decât indirect. Expresia lui Vico ar putea fi echivalată și prin „Bereich der menschlichen Fähigkeiten", *domeniu al activităților umane*, „Kultur", *cultură*, sau chiar „Geist", *spirit*; căci este vorba în esență de domeniul care de la Dilthey încoace este considerat în spațiul germanofon obiectul așa-numitelor „științe ale spiritului". Termenul „Geist" (*spirit*) este uneori folosit nu doar în sensul de „subiect al unei activități creatoare", ci și pentru a desemna obiectivarea acestei activități creatoare în istorie. În acest caz, „Geist" (*spirit*) este sinonim cu „Kultur" (*cultură*). Trebuie acum să vedem – și acest lucru se referă atât la interpretarea lui Pagliaro, cât și la cea a lui Croce – dacă Vico și-a propus realmente să schițeze o filozofie a spiritului, respectiv a culturii, sau dacă nu cumva el concepe aceste fenomene ca pe un eveniment unic, producându-se într-o succesiune concretă, și dacă ar trebui deci considerat mai degrabă un filozof al istoriei.

În interpretarea lui Vico, Pagliaro pornește de la limbile istorice individuale. Evoluția acestora poate fi concepută ca o succesiune de inovații, produse de anumiți vorbitori ai acelei limbi și preluate de alți vorbitori dacă, indiferent din ce motive, găsesc de cuviință să facă asta. În acest fel, inovațiile individuale devin parte a „limbii". Însă prin „limbă" Vico nu înțelege tehnica vorbirii de

80. [Hösle și Jermann au optat pentru sintagma *politische Welt*, care poate fi ușor înțeleasă greșit; pentru alte echivalente în limba germană, precum *bürgerlisch* sau *kulturell*, *cf.* Trabant 1994, 208 și urm.]

care vorbitorul dispune deja și care constituie fundamentul oricărei inovații; pentru el, „limba" constituie mai degrabă intuiția care stă la baza oricărei inovații.[81] Aceasta poate să însemne o nouă semnificație a unui cuvânt, o formă nouă, o construcție nouă, pe scurt, diverse tipuri de «greșeli de limbă productive». Pagliaro afirmă că poeticitatea, pe care Vico o atribuie limbii primare, constă în aceste inovații care apar de-a lungul procesului de dezvoltare al tuturor limbilor „vii" și că, atunci când Vico spune că limbajul este la origine poezie, el se referă la inovațiile care pătrund în limbă în orice moment.

Începând cu acest punct, nu mai putem fi de acord cu interpretarea lui Pagliaro. Un hermeneut are, desigur, dreptul de a depăși în interpretarea sa ceea ce autorul a spus efectiv. Ca să facă aceasta el trebuie să se poată sprijini, totuși, pe afirmații care pot fi dezvoltate pornind de la textul însuși. În interpretarea lui Pagliaro, Vico pare să fi avut în vedere nu originea limbii, ci originea faptelor de limbă. Trebuie să aducem obiecții împotriva acestei interpretări. Despre inovații nu este vorba nicăieri la Vico. Filozoful nu vorbește despre un caracter poetic permanent al limbii, ci îl vede doar la începutul limbii. El se referă deci la geneza întregii limbi, nu la faptele de limbă individuale, care apar permanent. Vico spune chiar explicit că în perioadele mai târzii a existat o trecere de la formele poetice către alte tipuri de forme ale limbii. Mai târziu avem de a face cu *lingua volgare*, respectiv cu *lingua delle nazioni*. Urme ale caracterului poetic originar al limbajului ar mai putea fi identificate doar retrospectiv, cu ajutorul cercetării etimologice. La Vico dăm mereu peste formulări din care rezultă că pentru dânsul „poeticitatea" este legată de un stadiu timpuriu al limbajului și că cercetarea pe care el o întreprinde asupra limbajului este integrată într-un cadru conceput cronologic.

O interpretare acceptabilă a lui Vico, în sensul lui Pagliaro, ar trebui să indice clar punctul din care interpretul începe să gândească dincolo de textul de care se ocupă. În acest caz, Pagliaro n-ar fi trebuit să evite să explice că, după opinia sa, Vico s-a exprimat într-un mod echivoc sau defectuos; că adevăratul caracter creator al limbajului trebuie văzut nu în momentul îndepărtat al nașterii acestuia, ci în apariția continuă a noi fapte de limbă.

Benedetto Croce ar dori ca nu doar opinia lui Vico despre caracterul creator al limbii, ci întreaga sa concepție despre istorie să fie înțeleasă într-un sens sistematic, non-cronologic. Numeroasele pasaje în care este vorba despre o *storia ideale eterna* par să-i dea dreptate. Însă această istorie poate fi considerată atemporală doar în măsura în care ea reprezintă modelul «etern», urmat de

81. *Cf. supra*, 16.4.3, nota 76.

istoria fiecărei națiuni în parte, „istoria ideal eternă [...] potrivit căreia se desfășoară în timp istoriile tuturor popoarelor".[82,*]

Dacă supunem, la rândul ei, interpretarea lui Vico de către Croce unei alte interpretări, vom constata că acesta din urmă se străduiește să și-l revendice pe Vico, atât cât este posibil, ca validare a propriei filozofii. Pentru ca cititorul să recunoască acest lucru, trebuie să schițăm măcar liniile principale ale filozofiei croceene. Croce își înțelege propria filozofie ca *filozofia dello spirito*, „filozofie a spiritului". După Croce, spiritul se manifestă sub forma a patru activități umane diferite, care pot fi reprezentate în cadrul a două dihotomii ce se intersectează: intuitiv *vs* conceptual și teoretic *vs* practic:

	intuitiv	conceptual
teoretic	Estetica *Frumosul*; cunoașterea individualului	Logica *Adevărul*; cunoașterea generalului
practic	Etica *Binele*; forma individuală a ceea ce este de dorit	Economia *Utilul*; forma colectivă a ceea ce este de dorit

După Croce, limbajul aparține, împreună cu arta, formei intuitive a spiritului teoretic – din principiu, nu doar într-un anumit stadiu al istoriei limbii – și, dintr-o anumită perspectivă, tot acestei forme a spiritului îi aparține și mitul. Pe de altă parte, Croce vede în mit „eterna eroare a oamenilor". Ca și poezia, mitul s-ar întemeia, după Croce, pe cunoașterea individuală, însă are pretenția că reprezintă o cunoaștere a generalului și că, prin aceasta, ar putea servi unei explicații raționale a lumii. Poezia nu are această pretenție, ea există ca scop în sine. Poezia se instituie pe sine ca realitate și nu servește la explicarea altor realități (ca de exemplu realități istorico-sociale). Formei intuitive a spiritului practic îi corespunde reglementarea comportamentului individual, formei conceptuale îi corespunde reglementarea comportamentului social, al cărui scop ar putea fi considerat – Croce nu face acest lucru – utilul.[83]

82. „...la storia ideal eterna, sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni..."; *SNS* 35, *cf.* 16.4.3, nota 67.

* Ed. cit., p. 134 (n. tr).

83. Aici se poate observa o reminiscență marxistă în gândirea lui Croce. În tinerețea sa, el a fost apropiat de ideologia marxistă și a tradus în italiană lucrări ale lui Marx și Engels.

Deosebit de importantă în contextul interpretării lui Vico este teza lui Croce despre primatul formelor intuitive ale spiritului asupra celor conceptuale. Termenul „primat“ trebuie interpretat aici în sensul operatorului logic „implicație“, adică dintre două fenomene trebuie considerat primar în raport cu celălalt acela pe care celălalt nu îl implică. Orice poet este om, însă nu orice om este poet; prin urmare, „calitatea de (a fi) om“ este primară în raport cu „calitatea de (a fi) poet“. Croce aplică această schemă și la raportul dintre formele intuitive ale spiritului și cele conceptuale. Intuiția precedă analiza rațională, judecata și concluzia. După Croce, raționalul se bazează în mod necesar pe intuiție, căci mai întâi trebuie să existe ceva perceput intuitiv, înainte de a putea fi analizat sau interpretat conceptual. Astfel, după opinia sa, arta este primară față de știință și filozofie, limbajul este primar față de logică. „Primar“ nu înseamnă „precedent, premergător din punct de vedere temporal“; cele două forme există sincronic, una alături de cealaltă. Poezia se poate asocia cu alte forme ale spiritului; ea poate constitui un medium pentru logică, etică sau chiar economie. Însă nu acesta este adevăratul său scop. O poezie didactică poate să fie poezie și – într-o anumită măsură – să și instruiască în același timp; în schimb, un text al cărui scop real este de a-l instrui pe celălalt nu constituie o poezie.

Croce susține că viziunea lui Vico asupra istoriei trebuie interpretată în lumina raportului de determinare unilaterală care se stabilește între cele două forme ale spiritului. Istoria despre care vorbește Vico nu este, după Croce, istoria în desfășurarea ei temporală; în cele din urmă, el o numește chiar „istoria eternă și ideală“. Vico nu ar avea în vedere filozofia istoriei și cu atât mai puțin un model al istoriei. Prin „istorie“ el vrea să înțeleagă mai degrabă – ne spune Croce textual – „filozofia spiritului“.[84] De acest lucru trebuie să ținem seama și în interpretarea raportului dintre limbaj și poezie, așa cum apare acesta în concepția despre limbaj a lui Vico. Atunci când filozoful vorbește despre trecerea la limbile non-poetice – *lingua volgare* sau *lingue dei popoli* –, acest lucru nu trebuie înțeles în sens temporal; el se referă la trecerea de la intuiție la conceptualizare și raționalitate.

În acest punct, trebuie să ridicăm din nou obiecții. O asemenea interpretare a intuiției originare, așa cum apare ea la Vico, este cât se poate de admisibilă; însă nu este admisibil să afirmăm că Vico a spus categoric asemenea lucruri și, mai mult, să trecem cu vederea peste ceea ce el a spus de fapt. Vico își ia schema istorică mult mai în serios decât vrea să admită Croce; el nu vrea să elaboreze

84. *Cf.* și Croce ^{6}1962, 37; 150.

reguli generale și norme pentru procesele istorice, ci propune o schemă după care, crede el, s-a desfășurat și se va desfășura întotdeauna istoria tuturor popoarelor. Din această cauză este potrivit să vorbim la Vico de o filozofie a istoriei, și nu de o filozofie a culturii, respectiv de o „filozofia dello spirito".

16.4.5. Cristalizarea treptată a ideilor de filozofie a limbajului în scrierile lui Vico

La concepția expusă mai sus Vico ajunge doar treptat și în nici un caz pe o cale directă. Cel care vrea să cunoască întreaga filozofie a lui Vico trebuie să se ocupe și de diversele etape de pe drumul parcurs de gândirea sa, și asta cu atât mai mult cu cât ultima sa operă, *Scienza nuova seconda*, nu se prezintă în configurația în care s-ar fi prezentat dacă autorul ei nu ar fi fost supus în nici un fel unor constrângeri publicistice externe.[85]

Limbajul nu se află în centrul gândirii lui Vico nici în lucrarea *De nostri temporis studiorum ratione*. Aici el se pronunță exclusiv împotriva deprecierii de către Descartes a formației umaniste și se teme că aceasta ar putea însemna o decădere a artelor (*artes*), care se întemeiază pe fantezie și memorie. Limbajul este apreciat în această scriere doar prin prisma întrebuințării sale ca retorică.

În *De antiquissima italorum sapientia* (*Liber metaphysicus*) se văd deja eforturile lui Vico de a face din filologie o știință exactă. Astfel, filozofia sa devine filologie, sau cel puțin o filozofie a filologiei. Vico pornește în investigațiile sale de la principiul *certum-factum* din matematică, deși acesta constituie pentru el doar un *analogon*, dat fiind că matematica nu este nici instrument pentru o veritabilă cunoaștere a naturii, nici obiect al propriilor strădanii. De aceea nu este îndreptățită plasarea lui în linia Cusanus–Descartes–Leibniz.[86] În *Liber metaphysicus* este vorba deja despre limbaj ca atare, nu despre retorică. Vico dorește să dezvăluie în limba latină vechea înțelepciune a „italicilor". În acest scop, el tratează semnificația originară a unui cuvânt ca definiție a obiectului pe care acesta îl desemnează. Filozoful încearcă să reconstruiască, cu ajutorul unor etimologii bizare, aceste semnificații originare, în care se reflectă înțelegerea reală a obiectului desemnat cu ajutorul limbii. Problematica în sine nu este străină de tradiția raționalistă, însă, după cum subliniază chiar Vico, la el are un alt obiectiv. El nu voia să deducă principiile limbii din filozofie, precum Varro sau Julius

85. *Cf.* Hösle 1990, LXXXVIII și urm.
86. *Cf. supra* 16.3.

Caesar Scaliger (1481–1558)[87] și Franciscus Sanctius (Sánchez de las Brozas, 1523–1601), teoreticieni ai limbajului din Renaștere, ci invers, să deducă din limbă un anumit adevăr istoric:

> „Aceia s-au străduit să deducă fundamentele limbii din filozofie, pe care o cunoșteau foarte bine și pe care o cultivau, și să îi înțeleagă sistemul; dimpotrivă noi, care nu aparținem nici unei școli, vom căuta fundamentele înțelepciunii vechilor italici în chiar originea cuvintelor."[88]

Atribuirea de nume reprezintă pentru Vico un mod al creației (*facere*), cu care omul trebuie să se mulțumească și care constă în selectarea, dintre trăsăturile care intră în discuție ale lucrurilor, a câteva dintre ele. Această selecție își găsește expresia în cuvânt. Când Pagliaro afirmă că Vico se menține în cadrele tradiției logic-intelectuale, această afirmație se potrivește eventual procedeelor pe care le aplică, nu însă și scopului pe care îl urmărește. Nu trebuie să uităm faptul că ne aflăm tot în faza negativă a filozofiei lui Vico. El are în vedere nu adevărul obiectelor și al stărilor de lucruri ca atare, care ar putea fi dezvăluit în cuvinte prin cercetarea etimologiei acestora, ci un adevăr mult mai modest, aflat la îndemâna oamenilor. Este vorba nu despre *scientia*, care în această fază a gândirii lui Vico este rezervată doar lui Dumnezeu, ci despre *sapientia*, nu despre *verum*, ci despre *certum*. Vico se gândește la ceea ce omul a perceput și a gândit odinioară, atunci când a dat nume lucrurilor. Gândirea umană despre care vorbește Vico aici este reflectată în verbul *cogitare*; celălalt tip de gândire, *pensare*, cântărirea și aprecierea lucrurilor, este posibil doar pentru Dumnezeu, cel care a făcut să apară aceste lucruri.

Pentru Vico, limbajul este acum deja obiect de cercetare, el nu conține însă nici un adevăr, ci procură doar certitudinea, singura formă de adevăr inferioară care îi este accesibilă omului. Și raportul dintre cuvânt și obiect se caracterizează prin certitudine (*certum*), și nu prin adevăr (*verum*). Numai Dumnezeu dispune de adevărul lucrurilor în mod direct, adică fără intermedierea limbii.

Abia într-o fază târzie *certum* se transformă în *verum*: ceea ce se realizează în cuvânt prin actul denumirii este recunoscut ca un *factum*, în care rezidă „adevărul cuvântului", pe care îl poate stabili omul însuși. Acum nu este vorba despre reflectarea obiectului în cuvânt. Vico va considera mai târziu eronată

87. [A nu se confunda cu fiul său Joseph Justus Scaliger (1540–1609).]

88. *Liber metaphysicus*, Proemium: „Ii enim ex philosophia, quam ipsi docti fuerant et excolebant, linguae causas eruere et systema comprehendere satagerunt; nos vero, nullius sectae addicti, ex ipsis vocabulorum originibus quaenam antiquorum sapientia Italorum fuerit sumus indagaturi", Vico 1710/1971, 59.

problematica din *Liber metaphysicus*, însă, în ciuda acestui fapt, își va menține argumentația etimologică.

Trecerea decisivă la un stadiu ulterior al concepției lui Vico despre limbaj se conturează în *Diritto universale*. În prima parte,[89] totul rămâne ca mai înainte. Vico se bazează pe o *etymologia philosophica*, care, spre deosebire de obișnuita *etymologia grammatica*, ar face posibil accesul către „definițiile" originare ale lucrurilor. Mai exact, el spune că la început ar fi existat o *lingua heroica*, corespunzătoare unui *ius heroicum* originar, însă apoi afirmă că „filozofia și filologia s-au născut gemene", căci primii *poëtae teologi* ar fi „determinat prin cuvintele lor originare esența lucrurilor."[90]

Această definire a naturii lucrurilor (*natura rerum*) trebuie, desigur, atribuită talentului (*ingenium*), care în prima parte din *Diritto generale* apare mereu ca stadiu preliminar, subordonat rațiunii (*ratio*). Vico își menține încă poziția privitoare la caracterul originar al poeziei. Poezia nu conține universalii (*genera*), ci doar imagini. Abia mai târziu filozoful italian le recunoaște acestor imagini și un fel de universalitate, ridicându-le la rangul de *universali fantastici*. De ele va trebui să ne ocupăm mai târziu.

În a doua parte din *Diritto universale*[91] are loc, în sfârșit, trecerea la „știința nouă". Un capitol din această parte este intitulat *Nova scientia tentatur*, „Se încearcă o nouă știință":

> „Filologia constă în studiul limbii și într-o atenție acordată cuvintelor care își transmit istoria și, în felul acesta, filologia oferă informații despre originea și dezvoltarea acestora [...]. Totuși, întrucât toate cuvintele sunt legate de idei, este în primul rând treaba filologiei de a se ocupa de istoria lucrurilor."[92]

În mod evident, Vico se referă aici nu la *res ipsae*, la lucrurile însele, ci la *ideae*, care sunt *res* pentru oameni. Din această cauză, Vico vrea să ridice filologia, știința despre cuvinte, la rangul de reper normativ al științei: „philologiam ad scientiae normam exigere"[93]. Acum, Vico ia pentru prima dată poziție

89. *De uno universi iuris principio et fine uno*.

90. „...philosophia et philologia geminae ortae [sunt] [...] poëtae teologi [...] suis etymis rerum naturas definierint", Vico, *De uno*, 183, 13.

91. *De constantia iurisprudentis*.

92. „Est enim philologia sermonis studium et cura quae circa verba versatur eorumque tradit historiam, dum eorum origines et progressus enarrat [...]. Sed, cum rerum ideae quibusque verbis appictae sint, ad philologiam in primis spectat tenere rerum historiam", Vico, *De uno*, 183, 13, *De constantia*, Pars posterior, Caput I, Vico (1914–1941), vol. II, 2, 308.

93. *De constantia*, partea a II-a, cap. 1, citat după Pagliaro 1961, 345.

împotriva ideii că poeții vorbesc în imagini și că limba «normală» se găsește în proză. El crede că, dimpotrivă, în poezie trebuie să vedem starea primară a limbii, înțelegând acest lucru mai ales din perspectivă cronologică. La început a existat o epocă eroică a omenirii în care limba și poezia erau unul și același lucru. Și dreptul originar și prima religie au apărut tot pe baza acestei limbi poetice originare. Asupra structurii acestei limbi primare Vico nu este încă lămurit; pentru a o descrie, el se folosește de exemple din limba copiilor. Vorbitorii acelei limbi originare se foloseau de expresii plastice, așa cum fac și astăzi copiii. Și religia originară a apărut sub forma miturilor – rezultate ale capacității imaginative. În ciuda acestui fapt, miturile nu erau totuși „false“ sau „mincinoase“ – ceea ce ar implica existența unei intenții de a înșela – și, de asemenea, nici nu conțineau o înțelepciune dobândită rațional și ascunsă ulterior sub un veșmânt plastic; miturile ar constitui, după Vico, manifestarea cunoașterii primare, pre-raționale, a lucrurilor.

În *Scienza nuova prima* (*SNP*) Vico operează deja cu fazele „ideale și eterne“ ale istoriei: mai întâi apare epoca zeilor, apoi cea a eroilor și, în sfârșit, cea a „oamenilor sau a popoarelor“. Cu asta, problema trecerii de la limba „poetică“ la limbajul conceptual devine și mai acută. Pe baza concepției sale cronologice, Vico trebuie să accepte ideea că o asemenea trecere s-a produs, însă o poate exemplifica doar cu ajutorul limbilor populare (*lingue volgari* sau *dei popoli*), adică al limbilor care ne sunt cunoscute. Cum se exprimă printr-o imagine un „caracter“,[94] un „universale“? Tot așa cum spunem *Hercule* pentru a exprima ideea de „bărbat puternic“.[95] În limbile cunoscute nouă, acesta este un exemplu de „transfer“. Profesorul de retorică Vico, foarte bun cunoscător al teoriei tropilor, este conștient de dificultățile pe care le implică acest proces. El trebuie să explice că în *Hercule* vedem expresia primară, iar în semnificația „bărbat puternic“, dimpotrivă, ceva adăugat mai târziu. Mai întâi există un «prototip» care poate reprezenta o clasă de obiecte analoge, și abia mai târziu din acesta ia naștere o clasă. „Caracterul“ sau prototipul originar este în același timp individ și idee, ideea de „putere“ întruchipată de un individ. Urme ale acestei străvechi capacități de plasticizare pot fi găsite încă – Vico este convins de asta – și în limbile populare moderne (*lingue dei popoli*). Astfel, dacă urmăm argumentația lui Vico, putem vedea în cuvântul german *Schloss* imaginea a ceva zăvorât, a ceva care, în același timp, „îngrădește“ o regiune. Abia mai târziu apare un *universale ragionato* delimitând clasa „un anumit tip de

94. Asupra termenului *caracter*, *cf.* Trabant 1994, 49 și urm.
95. *Cf.*, de exemplu, *SNP* V, 9 = Vico 1725/1971, 323 și urm.

clădire".* Uneori, imaginea originară și semnificația conceptuală modernă se află în contradicție: dacă putem vorbi în spaniola actuală de o *joven señorita* „tânără domnișoară", aceasta arată că imaginea originară *señor-ita* < SENIOR „mai în vârstă, venerabil" nu mai este prezentă.

Pentru a explica trecerea de la limba „poetică" la limba „obișnuită", Vico se folosește deci de teoria tropilor, desigur în sens invers: la începutul acestui proces de transfer, interpretat în sens diacronic, se află ceea ce considerăm în mod obișnuit din perspectivă sincronico-stilistică „sens figurat", iar la sfârșitul procesului, sensul „propriu-zis":

– La început, un cuvânt semnifică în același timp o zeitate și un lucru. Zeița Ceres *este* grâul; mai târziu, prin *metonimie*, semnificația este transferată doar asupra grâului.

– Apoi, lucrurile sunt denumite după cea mai importantă parte a lor, cea care sare prima dată în ochi; spunem *acoperiș* și când ne referim de fapt la „casă". Mai târziu, prin *sinecdocă*, semnificația părții este transferată asupra întregului. Așa se explică faptul că lat. *tignum* însemna la început „grindă mică", iar mai târziu capătă semnificația „material de construcție".

– În sfârșit, omul a denumit stări de lucruri abstracte cu numele unor obiecte concrete. Astfel, Vergiliu spune: „După câteva secerișuri, văzându-mi împărățiile, voi rămâne uimit", și în alt loc „Era [la] a treia recoltă"[96]. Această a treia fază este deci caracterizată prin *metaforă*. În aceste pasaje, în care Vergiliu a vrut să imite limba poetică, *arista* „spic" și *messis* „recoltă" trimit spre conținutul „an"[97]. Sub aspect retoric, o propoziție precum „Ea s-a întors după trei recolte" trebuie considerată „plastică".[98] Pentru Vico, dimpotrivă, semnificația „an", dacă ar fi devenit obișnuită în limba latină, ar fi fost dusă spre sfârșitul unui proces istoric de transpunere și ar fi ajuns să fie resimțită ca ceva impropriu, cam ca atunci când cineva ar socoti că sensul «propriu» al fr. *tête* nu este „cap", ci „oală de lut".

Însă prin această încercare de a explica trecerea de la limba „poetică" la cea „obișnuită" nu sunt eliminate adevăratele dificultăți. Dacă suntem de acord că

* În limba germană, cuvântul *Schloss* are două sensuri principale: „lacăt" și „fortificație, castel" (n. tr.).

96. „Post aliquot mea regna videns mirabor aristas"; „Tertia messis erat"; *SNP* III, 25 = Vico 1725/1971, 277; [Primul citat este din Vergiliu, *Ecl*. I, 69, iar al doilea pare să fie luat din Ovidiu.].

97. *Cf. SNS* 407; acolo, citatul din Vergiliu este analizat altfel, și anume ca o construcție alcătuită din două sinecdoce și o metonimie.

98. *SNP* II, 25–26 = Vico 1725/1971, 276 și urm. *Cf.* și Di Cesare 1995, în special 86 și urm.

arista „spic“ și *messis* „recoltă“ constituie expresii plastice pentru „an“, atunci care au fost expresiile plastice originare pentru „arista“ și „messis“? Iar dacă totuși aceste cuvinte reprezintă concepte, ele fac parte deja din limba „obișnuită“. Trecerea de la faza mai veche la cea mai nouă poate fi ilustrată doar prin exemple din cea mai nouă, întrucât despre cea veche dispunem doar de mărturii insuficiente. Vico este pe deplin conștient de această dificultate. De aceea, el vrea să atribuie, în plus, și o altă origine limbilor „obișnuite“, adică articulate. Această origine, crede Vico, trebuie căutată în complexele sonore monosilabice produse de copiii mici când reacționează la vocile umane pe care le aud în jurul lor. Limbile populare (*lingue volgari*) ar fi luat deci naștere dintr-un fel de sinteză între limba eroică (*lingua heroica*) primară și particulele monosilabice ale limbajului articulat – o ipoteză în nici un caz satisfăcătoare.[99]

În *Scienza nuova seconda* sunt păstrate cele trei vârste ale istoriei umanității și fazele corespunzătoare de dezvoltare a limbii:

vârsta zeilor – limba mută
vârsta eroilor – limba plastică
vârsta oamenilor – limba „convențională“ (*lingue volgari* sau *dei popoli*)

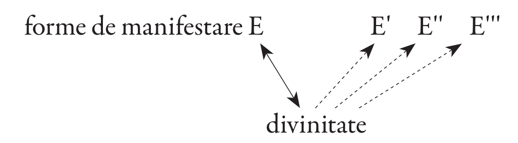
Primelor două faze ale limbii Vico le atribuie un caracter „poetic“ și încearcă să le determine mai îndeaproape cu ajutorul propriei teorii cu privire la *universali poetici* sau *fantastici*.[100] În ce constă acest *universale fantastico*? Nu este vorba, ca la *universale ragionato*, de o „cunoaștere fără imagine“, ci de o cunoaștere care se manifestă sub forma unei reprezentări plastice; o imagine care ține locul unei semnificații, așa cum poeticul poate servi ca *exemplum*, ca intuiție a universalului în individual, ca o posibilitate universală concret fundamentată. Astfel, imaginea unui copac concret poate servi ca model pentru specia „copac“, adică pentru o posibilitate universală de percepere a unui fragment de realitate, sau figura prințului Mîșkin din romanul *Idiotul*, de Dostoievski, poate servi drept model pentru un anumit tip uman.

Nu este deci vorba despre extragerea unor caracteristici comune dintr-un număr de obiecte sau stări de lucruri, trăsături care să poată fi apoi antrenate în configurarea unei clase. Acest lucru se petrece în cazul conceptului obișnuit, al unui *universale ragionato*. În cazul lui *universale fantastico*, un fenomen individual asumat ca model reprezintă o posibilitate universală de formare a unei specii prin intermediul relațiilor de asemănare; dacă această specie se

99. *Cf.* și *SNP* III, 37–38 = Vico 1925/1971, 293 și urm.
100. *Cf. supra* 16.4.3 d) și nota 59.

«actualizează» vreodată sau nu este indiferent. Cuvinte precum *soare* și *lună* au fost chiar de la început universalii, au fost apelative, nu nume proprii, chiar dacă multă vreme aceste două posibile clase nu au avut decât câte un reprezentant cunoscut. Iar caracterul universal al unei figuri poetice nu constă în aceea că trăsăturile specifice ale unor indivizi realmente observați au fost surprinse și «concentrate», ci mai degrabă în deschiderea spre posibilitatea ca acest «caracter» să fie recunoscut în persoane reale.

Atunci când este vorba despre obiecte ale naturii, Vico apelează la mitologie, conform căreia munții, copacii sau apele erau locuite de zeități. Un râu perceput în același timp ca zeitate constituie mai mult decât o simplă reprezentare individuală. Reprezentarea conține un principiu general, care se poate manifesta și sub alte forme. În gândirea poetică, aceste forme de manifestare alcătuiesc o unitate. Nu este vorba propriu-zis de o „clasă", ci de instanțe, ipostaze ale aceleiași divinități sau de momente diverse de manifestare a unuia și aceluiași fenomen:



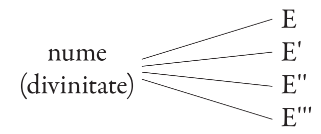
Deși principiul este perceput ca un *individuum*, și alte fenomene, inițial nesesizate, pot fi deduse din același principiu, nu în sensul constituirii unei clase, ci în sensul identificării. În aceasta constă particularitatea acestui *universale fantastico* sau *poetico*. După Vico, numele mitologice trebuie înțelese în același sens: *Ceres* sau *Iupiter* reprezintă în același timp și zeitățile respective, dar și „grânele", respectiv „tunetul". Varietatea formelor de manifestare nu dăunează individualității principiului care stă la baza lor.[101]

Universalul, teoretizează Vico, a fost prezent încă din fazele timpurii ale umanității, însă nu sub formă de concepte, ci sub formă de *universali fantastici*, principii individuale care deschid calea spre nesfârșite posibilități de identificare. În acest sens trebuie înțeleasă și punerea pe aceeași treaptă a cuvântului cu mitul. Cuvântul nu aparține unui mit, el *este* mitul; căci ține de esența mitului voința de a recunoaște în fenomenele naturii forțe orientate spre un anumit scop.

Abia în etapa a treia a dezvoltării limbii plasează Vico faza inițială a procesului de trecere de la individual-universal la *universale qua tale*: din imagine

101. *Cf.* Coseriu 1995, 76.

se naște un semn, însă nici acest lucru nu se întâmplă pe calea constituirii prin abstractizare a unei clase, ci prin distrugerea principiului care conducea spre identificare, așadar, de exemplu, prin eliminarea respectivei zeități:



Astfel, fenomene care alcătuiau inițial o unitate devin exemplare ale unei clase. Nu mai este vorba acum despre forme de manifestare ale uneia și aceleiași zeități, ci despre fenomene pe care le reunește relația de asemănare. Cuvintele care în *lingua heroica* „semnificau de la sine" (*proprie significabant*) mai fac acum acest lucru doar datorită convenției păstrate. Ele devin apelative dezindividualizate și demitizate. Cuvântul *râu* nu mai este numele divinității râului, ci o desemnare pentru clasa râurilor.

Poate că aceste idei par în interpretarea noastră clarificate «în exces»; la Vico avem mai degrabă aluzii neclare care cunosc mereu noi variațiuni.

După cum am văzut mai sus, clasele, *universali ragionati*, apar nu printr-un proces de abstractizare, ci prin pierderea principiului de instituire a unității. Fenomenele individuale sunt de acum ținute laolaltă doar prin cuvânt, prin „nume". Așa se explică importanța neobișnuită pe care Vico o acordă cercetării etimologice. Doar prin intermediul acesteia pot fi depistate intuițiile originare care instituiau odinioară unitatea semnificației. În varietatea noilor *lingue volgari* se pot identifica încă „aceleași origini eroice, păstrate în mod prescurtat în graiurile vulgare" (*le stesse origini eroiche, conservate in accorcio dentro i parlari volgari*).[102,*]

După vârsta eroilor se produce separarea dintre filozofie și filologie. Această separare este consecința nemijlocită a trecerii de la limba „poetică" la cea „obișnuită". În primele două faze ale umanității, cuvântul constituia o reprezentare directă a obiectului pe care îl desemna, și de aceea cercetarea cuvintelor era unul și același lucru cu cercetarea obiectelor. Acum s-a impus separarea celor două discipline. Vico spune clar

> ...că, după ce limba oamenilor de rând, ca „limbă obișnuită", nu a mai exprimat esența și trăsăturile lucrurilor, filozofii s-au despărțit de filologi; unii ca cercetători ai esenței lucrurilor, ceilalți ca cercetători ai originii cuvintelor; și astfel filozofia

102. *SNS*, 444.
* Ed. cit., p. 263 (n. tr.).

> și filologia, care apăruseră în epoca eroilor ca științe gemene, au fost rupte una de cealaltă de către limba vulgară.[103]

În acest punct apar două dificultăți asupra cărora am atras deja atenția. *Mai întâi*, trebuie să ne întrebăm cum ajungem de la limbă ca ἐνέργεια, ca activitate creatoare în sensul de la Aristotel, la limbă ca δύναμις, ca putință-de-a-vorbi-o-limbă.[104] Mai exact, limba „poetică“ este invenție pură, iar cea „obișnuită“ constituie, în cea mai mare parte, aplicarea unei „tehnici a vorbirii“ preexistente. *În al doilea rând*, din concepția lui Vico rezultă problema continuității istorice dintre limba primară și limbile așa cum le cunoaștem astăzi. Limba poetică și cea obișnuită, una alcătuită din semne naturale, cealaltă, în mare măsură din semne arbitrare, țin de două epoci diferite și nu este evident felul în care trecerea de la una la cealaltă este posibilă.

Am văzut deja în parte cum încearcă Vico să rezolve *prima dificultate*. Felul în care aplică teoria retorică a tropilor pentru a lămuri trecerea de la un stadiu al limbii la celălalt nu este foarte convingător. În lucrarea *De constantia iurisprudentis* apelează la un alt mijloc auxiliar pentru a explica trecerea. Această trecere s-ar fi petrecut în mod analogic cu înlocuirea sistemelor de scriere pictografică, de exemplu a hieroglifelor egiptenilor, cu scrierea alfabetică.

> Semnele grafice care la început, în faza eroică, semnificau lucrurile însele și erau naturale [motivate] au fost transformate în semne desemnând sunetele limbii; și astfel scrierea a apărut pe baza principiului arbitrariului.[105]

Această ipoteză este, în linii mari, corectă și constituie una dintre cele mai importante intuiții ale lui Vico, mai ales pentru că în epoca sa legăturile dintre scrierile pictografice și scrierile alfabetice erau cu totul neclare. Existau savanți care considerau sistemele de scriere pictografice mai recente decât cele alfabetice, datorită gradului mai mare de complexitate.[106] Egiptologul englez Alan H. Gardiner (1879–1963) a schițat într-un articol felul în care vede el trecerea

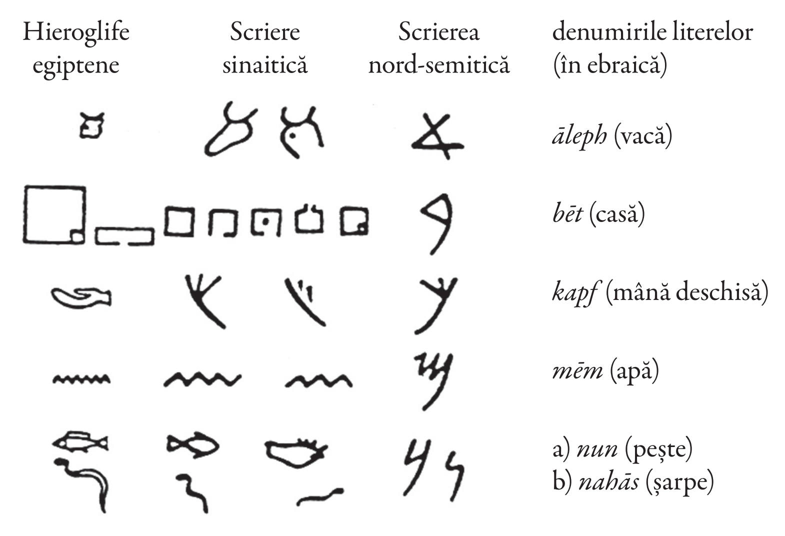
103. „...quod, cum lingua vulgi, quia communis, rerum naturas et proprietas non significabat, philosophi in naturis rerum, philologi in originibus verborum investigandis divisi sunt; et ita philosophia ac philologia, quae ab heroica lingua geminae ortae erant, lingua vulgari distractae“; *Diritto universale*, Notae 33, 3, citat după Pagliaro 1961, 356 și urm.

104. *Cf.* Coseriu ^{3}1978, 46 și urm.

105. „...characteres, qui, prius heroici, significabant res ipsas et naturales erant, ad sonorum notas designandas translati sunt; unde ex arbitrario scriptura orta“; *De constantia* XIV, 5 = Vico (1914–1941), II, 2, 387; *cf.* și Otto 1995, partea a doua.

106. *Cf.* Hösle 1990, CLXXXV și urm.

de la hieroglifele egiptene, prin mai multe stadii intermediare, către literele ebraice și către numele acestora:[107]



Din pictograma care reprezenta o vită s-a dezvoltat un grafem denumit *āleph*, după cuvântul ebraic pentru „vită". Acest nume nu mai substituie lucrul desemnat, ci litera inițială; apoi la greci, care notau și vocalele, a primit valoarea fonetică *Alpha* = *A*. Celelalte exemple trebuie înțelese în mod analogic.

Învățații nu au căzut deloc de acord asupra detaliilor procesului de trecere de la semnele pictografice la cele alfabetice,[108] însă principiul ca atare este universal acceptat. Dar și în acest caz, ca și în cazul trecerii de la limba „poetică" la cea „obișnuită", este descris doar *felul* în care se face ea, nu aflăm *de ce* s-a produs această trecere la un principiu cu totul diferit. În nici unul dintre aceste două cazuri nu este vorba de un proces de dezvoltare imperios necesar și care era de așteptat.

Și *cea de-a doua dificultate*, cea care privește problema trecerii de la limba „poetică" la cea „obișnuită" din perspectivă cronologică, este corect apreciată de Vico. În diverse locuri din scrierile sale – într-un pasaj, după cum vom vedea imediat, chiar deosebit de detaliat – el se străduiește să arate că succesiunea celor trei vârste ale limbii despre care vorbește nu este una cronologică, ci una rațională. Succesiunea ideală a celor trei faze de dezvoltare a limbii, ne asigură Vico, nu exclude simultaneitatea faptică:

107. Schema după Haarmann 1990, 279; *cf.* și Gardiner 1915.
108. *Cf.* și Haarmann, 1990, 278.

> „Acum, ca să abordăm chestiunea foarte grea a formării tuturor acestor trei specii de limbi și de litere, trebuie să stabilim în prealabil următorul principiu: că, așa cum la aceeași dată au început să existe zeii, eroii și oamenii [...], tot astfel au început să existe la aceeași dată cele trei limbi [...]; dar ele prezentau importante deosebiri între ele și anume: limba zeilor a fost toată ca și mută, dar și foarte puțin articulată; limba eroilor a fost un amestec de limbă articulată și de limbă mută [...]; limba oamenilor, aproape toată articulată și foarte puțin mută...“[109,*]

Însă cu aceasta n-am câștigat mare lucru; și așa, tot rămân trei „limbi“ care au la bază principii cu totul diferite, care se prezintă una lângă alta, însă fără să se clarifice realmente posibilitatea unei treceri de la una la cealaltă. Vico ar fi putut afirma *expressis verbis* ideile pe care, după cum am văzut, i le atribuie Pagliaro: că în limbă nu există o succesiune cronologică de la „poetic-intuitiv“ la „logic-rațional“, că limba se naște mereu și din această cauză este inutil să ne punem problema originii sale în timp, că nu este nevoie de nici o trecere de la limba poetică la cea nepoetică, deoarece „poeticul“ este mereu prezent în limbă prin apariția continuă a unor semnificații noi.

Vico nu a spus așa ceva, cel puțin nu explicit, și, dacă ar fi vrut să spună asta, atunci n-ar mai fi trebuit să spună alte lucruri pe care în realitate le-a spus: că limba „poetică“ s-a contopit cu limba „obișnuită“ și că este nevoie de cercetări etimologice pentru a scoate la lumină urmele lăsate de prima în cea de-a doua, urme care aproape s-au șters. Ar fi trebuit să spună că inventarea unei noi semnificații are mereu la bază intuiția și de aceea – în modul său de a vorbi – aceasta trebuie considerată act „poetic“. „Poezia“ în acest sens nu trebuie să fie neapărat mitică sau metaforică.

Și, în sfârșit, Vico ar fi putut continua după cum urmează: orice nouă semnificație are la bază intuiția unui anume fel de a fi, care este perceput ca o unitate, însă nu ca o clasă. Semnificațiile sunt indivizi și modele pentru posibile fenomene individuale, ele surprind fiindul în posibilitatea sa nelimitată. Să ne amintim că în această recunoaștere stă sensul teoriei ideilor de la Platon și că Whitehead – pe drept cuvânt, după părerea noastră – numea conceptele

109. „Ora, per entrare nella difficilissima guisa della formazione di tutte e tre queste spezie e di lingua e di lettere, è da stabilirsi questo principio: che, come dallo stesso tempo cominciarono gli dèi, gli eroi e gli uomini [...], cosí nello stesso tempo cominciarono tali tre lingue [...]; però con queste grandissime differenze: che la lingua degli dèi fu quasi tutta muta, pochissima articolata; la lingua degli eroi, mescolata egualmente e di articolata e di muta [...]; la lingua degli uomini, quasi tutta articolata e pochissima muta...“, *SNS* 446 = Vico 1744/1971, 502 și urm.

* Ed. cit., p. 264 (n. tr.).

„obiecte eterne“ (*eternal objects*).[110] Semnificațiile pot fi deduse nu pe baza experimentării unor clase, căci o clasă nu poate fi experimentată în felul în care este semnificată prin cuvinte. Acest lucru a fost deja explicat în cadrul discuției despre Locke și mai ales al celei despre Berkeley.[111] De asemenea, semnificațiile nu iau naștere nici pe cale inductivă, prin experimentarea mai multor obiecte care aparțin unei clase. Trebuie să existe mai întâi intuiția unei unități, o *indivisibilium intelligentia*[112]; în lipsa acesteia ar fi imposibil să sesizăm că obiecte diverse sunt de fapt „la fel“, că diverse *tokens* conduc la același *type*.[113] Această intuiție a „faptului-de-a-fi-la-fel“ precedă diversitatea obiectelor care îi pot fi subsumate. Dacă, de exemplu, numim „Track“ un semn ca acesta ¤, această modalitate de numire privește posibilitatea existenței obiectului corespunzător, nu obiectul însuși în calitate de clasă, căci așa ceva încă nu există. Dacă apar „obiecte“ care sunt percepute ca „similare“, acestea sunt explicate prin apel la semnificațiile deja existente. Clasele sunt fixate prin intermediul semnificațiilor, și nu invers, semnificațiile deduse de la clase.[114]

Principiul unitar, universalul poetic din cuvânt, nu are deci nevoie să fie o zeitate care trebuie recunoscută în fenomenele naturii împreună cu ele; căci acest principiu pe care Vico îl caută este însăși semnificația. După cum am văzut, semnificațiile „soare“ și „lună“ nu apar ca noțiuni care să reprezinte clase ce de fapt nu au existat, ci ca o justificare a posibilității de a construi asemenea clase. Abia mult mai târziu, și alte obiecte, diferite de soarele «nostru» și de luna «noastră», au fost integrate în aceste clase.

De aici rezultă, de asemenea, și că nu există alte universalii decât cele date în limbaj. Există semnificații primare și secundare; primele se bazează pe intuiția directă, cele din a doua categorie (semnificațiile terminologice, în cel mai larg sens) sunt delimitate cu ajutorul celor care există deja.

Mai departe, din ceea ce s-a spus rezultă că etimologiei nu i se cuvine o foarte mare importanță. Ea poate să dezvăluie «ca ce» a fost conceput un fenomen la origine. Însă decisiv este nu *ca ce*, ci *că* acest fenomen a fost conceput ca ceva unitar. Important este faptul că prin semnificația „lacăt“ a fost perceput „faptul-de-a-fi-lacăt“, mai puțin important este «accesul» spiritual special al acestui act de percepție. „Poetică“ nu este doar conceperea a „ceva

110. *Cf. supra* 13.2.2 și Coseriu 1995, 77.
111. *Cf. supra* cap. 12 și 15.1.
112. *Cf. supra* 6.3.5.
113. *Cf. supra* 1.3.2.1.1.
114. *Cf.* Coseriu 1987 și *supra* 6.3.5.

ca altceva"; ceea ce este cu adevărat creator constă în faptul că acest ceva este conceput ca o unitate și că se deschide, astfel, o posibilitate nelimitată. O astfel de posibilitate este percepută, și deci «creată», și în poezie, într-o situație sau într-o figură. Limbajul și poezia sunt principii constitutive, ele nu sunt constituite prin altceva care le precedă. Limbajul nu este rezultatul unei analize a realității care să conducă la crearea unor clase printr-un proces de reducție a varietății fenomenelor și să se reflecte în semnificațiile date în limbă. Ea, limba, creează premisele constituirii unor astfel de clase.

Desigur, semnificațiile aparțin unor limbi istorice și de aceea sunt, într-o anumită măsură, transmise «de-a gata». Asta nu înseamnă, totuși, că trăsătura realmente creatoare trebuie căutată într-un foarte îndepărtat moment originar. Însușirea unei semnificații presupune imitarea intuiției originare – un act la fel de creator ca și inventarea acesteia. Noi semnificații pot fi delimitate cu ajutorul celor deja existente, iar procesul de învățare poate fi facilitat prin prezentarea analitică a acestor noi semnificații.[115] Avem însă de a face în astfel de cazuri cu poziționări metodice auxiliare. Semnificațiile sunt unități, ele nu pot fi compuse din fragmente de lucruri aflate anterior. Desigur, noțiunea „șase" poate fi analizată în diverse feluri: ca 1+1+1+1+1+1; ca 2 x 3 sau 3 x 2; ca 2+2+2 sau 3+3 ș.a.m.d. Nu în această posibilitate de analiză multiplă constă însă ceea ce ține realmente de limbă, ci pur și simplu în faptul că semnificația „șase" există.

Însușirea de semnificații nu este un act mecanic, ci unul creator sau cel puțin unul imitativ, în care ne putem realiza poziționări auxiliare, însă pe care nu-l putem prelua de la nimeni. La fel se întâmplă cu arta. Ce este arta trebuie să descopere fiecare dintre noi în sine însuși. Cine pretinde că ar putea mijloci achiziția unor semnificații de către cineva care să nu mai trebuiască să imite intuiția originară ce stă la baza acelei semnificații nimerește ușor într-un cerc vicios: Cum i se poate transmite cuiva semnificația cuvântului *semnificație* fără ca acesta să știe deja ce este o semnificație? Îi putem arăta obiectele și stările de lucruri pe care «le avem în vedere»; însă asta nu înseamnă că-i indicăm „semnificația", ci, în cel mai bun caz, calea pe care trebuie s-o urmeze pentru a o descoperi. Semnificația însăși poate fi sesizată doar pe cale intuitivă. Sfântul Augustin a înțeles corect această problemă, însă nu a formulat-o satisfăcător.[116] În cuvinte mai simple: Pentru a-mi însuși semnificații, trebuie

115. [Ca, de exemplu, atunci când metodele „semanticii structurale" sunt folosite în didactica limbilor.]

116. *Cf. supra* 8.3, b).

să înțeleg semnificația și sensul cuvântului „semnificație", trebuie să creez în mine însumi premisele acestei înțelegeri.

Dacă admitem că în domeniul limbajului există o graniță importantă, aceasta nu se află între o limbă la origine creatoare și una conceptuală care apare mai târziu. Această graniță nu se află nici între inovația în limbă și ceea ce este dat istoric, ci între intuiția semnificației și aplicarea acesteia în limbă, fructificarea a ceea ce a fost perceput anterior.

Vico ajunge la alte rezultate. În primul rând, deoarece, atunci când crede că vorbește despre intuiția semnificației unui cuvânt, el are de fapt în vedere sensul unei *afirmații* sau al unui *text*. Acest lucru este valabil, de altfel, și pentru autorii care identifică limba cu poezia.[117] Cel care își îndreaptă atenția asupra acelui «ca ce» este ceva sesizat (de exemplu *intelligere* ca „a alege fructe și legume")[118] are în vedere sensul unui text, care poate fi un mit, chiar dacă este exprimat într-un singur cuvânt. De altfel, prin al său „caracter poetic", Vico nu întrezărește o intuiție clară, ci ceva nediferențiat, care s-ar putea exprima și sub forma picturii și a muzicii. Nu degeaba vorbește el despre o „limbă mută".

Caracteristica propriu-zisă a limbajului este intuiția semnificației cuvântului, nu a semnificației enunțurilor sau a textelor. Semnificațiile enunțurilor și ale textelor pot fi date și într-o formă non-lingvistică, însă semnificațiile cuvintelor sunt mereu de natură lingvistică, indiferent dacă este vorba de a exprima sau de a înțelege ceva. Astfel, se înșală și cei care consideră că textul este unitatea primară și cred că cuvintele pot fi obținute prin analiza textelor sau a enunțurilor.[119] Criteriile care ar trebui angrenate într-o asemenea analiză sunt tocmai semnificațiile cuvintelor. Prin acest tip de analiză ne plasăm, de fapt, în afara limbajului și ne sprijinim în secret pe ceva care trebuie obținut mai întâi prin analiză. Există, desigur, expresii simple, non-analizabile, care corespund realmente unor enunțuri sau unor texte, interjecțiile. Acestea au o poziție marginală în limbă și ridică aceleași dificultăți ca și enunțurile, dacă am încerca să obținem „cuvinte" din analiza lor. Să ne apropiem de concluzie. Filozofia lui Vico este expresia unei excelente judecăți de tip intuitiv: limbajul precedă toate celelalte activități ale omului, pe care le-am putea numi „estetice" sau „poetice". Intuiția ca atare este corectă, însă trebuie să spunem că Vico eșuează în felul în care o prezintă, o argumentează și o justifică.

117. *Cf. supra* 16.4.4.
118. *Cf. supra* 16.4.3, nota 60, și *SNP* III, 29 = Vico 1725/1971, 279.
119. *Cf.* Coseriu 1994, 36 și urm.

16.5. Indicații bibliografice

Despre Vico, rămas în timpul vieții aproape un necunoscut, a apărut, începând cu secolul al XIX-lea, o întreagă literatură, care nu poate fi prezentată aici decât în mică măsură.

Mai întâi despre edițiile disponibile și despre cele utilizate aici, ca și despre traducerile în limba germană. Un reper rămâne ediția operelor lui Vico în opt volume (Vico 1914–1941) îngrijită de Fausto Nicolini. Nu toate volumele acestei ediții au stat la dispoziția redactorului german și din această cauză în lucrarea de față se citează mai ales după ediția lui Nicola Badaloni și Paolo Cristofolini (= Vico 1971), care oferă textele din ediția Nicolini cu mici modificări, însă fără *Diritto universale*. În ceea ce privește *Scienza nuova seconda* (*SNS*), am păstrat numerotarea paragrafelor din ediția Nicolini. Există două traduceri în limba germană ale lucrării principale a lui Vico, *SNS*: cea mai veche aparține romanistului Erich Auerbach (Vico/Auerbach 1924, ediție nouă 1966), care nu mai răspunde cerințelor actuale. Am folosit aici traducerea lui Christoph Jermann și Vittorio Hösle (Vico 1744/1990), însă nici aceasta nu a întrunit acordul unanim al specialiștilor; de aceea, redactorul german a operat uneori mici modificări în text. Traducerea celorlalte texte îi aparține redactorului german, care în transpunerea textelor din limba latină s-a folosit și de noi versiuni ale acestora în limba italiană. Antologia lui Jules Chaix-Ruy (1946), menționată în prima ediție a lucrării de față, care conține cele mai importante texte în traducere în limba franceză, merită să fie amintită și aici. Jürgen Trabant (1994, 132 și urm., și 141) a arătat că aceste texte au pre-format și deformat felul în care Jacques Derrida l-a înțeles pe Vico.

În ceea ce privește literatura secundară, textele deosebit de importante pentru capitolul de față au fost deja numite la 16.1. Mai trebuie adăugată cartea lui Isaiah Berlin (1976); titlul principal, *Vico și Herder*, poate induce în eroare: primul studiu, de mare întindere, este dedicat exclusiv lui Vico. Atragem atenția în mod deosebit asupra introducerii cuprinzătoare, de aproape 300 de pagini, scrise de Vittorio Hösle pentru traducerea pe care a făcut-o împreună cu Christoph Jermann, care cuprinde o bibliografie deosebit de bogată.[120] Alte lucrări pe care le-am utilizat aici în legătură cu diverse probleme punctuale pot fi găsite în *Bibliografia* finală.

120. Hösle 1990; mai ales CCLXXIX–CCXCIII.

17
SECOLUL AL XVIII-LEA ÎN GERMANIA: TEORIA SEMNELOR, GRAMATICĂ GENERALĂ, TEORII DESPRE ORIGINEA LIMBII

În cele ce urmează, ne vom îndrepta din nou spre aria lingvistică germană, pe care am abordat-o prima dată atunci când am vorbit de Leibniz. De data aceasta avem de a face, în cea mai mare parte, cu texte în limba germană. Totuși, vremea textelor importante de filozofie a limbajului în germană nu a sosit încă. Va trebui să ne ocupăm de teoreticieni ai cunoașterii pentru care limbajul nu constituie un obiect de reflecție de sine stătător, dar de care au fost nevoiți să se ocupe, când au îmbinat problema condițiilor cunoașterii cu teoria semnelor. Pe de altă parte, cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea reprezintă și o epocă de dezvoltare a gramaticii teoretice. Îndrăzneala învățaților Antoine Arnauld (1612–1694) și Claude Lancelot (1615–1695) de a scrie, în mănăstirea de maici de la Port-Royal, aflată în fața porților Parisului, o *Grammatica universalis* într-o limbă populară a deschis drumul pentru apariția de gramatici generale și în alte limbi populare. Cartea *Philosophische und allgemeine Sprachlehre* a lui Meiner trebuie discutată în relație cu *Grammaire de Port-Royal*. La sfârșitul acestui capitol vom discuta destul de succint două teorii despre originea limbajului – anticipând în primul rând discuția despre Herder, de care nu ne putem ocupa în volumul de față al acestei prezentări generale.

17.1. Christian Wolff (1679–1754)

Numele filozofului de la Halle l-am întâlnit deja în cadrul discuțiilor despre Aristotel și Leibniz.[1] Originar din Breslau, a predat la Halle din 1707 până în 1723, a fost izgonit pentru o perioadă la îndemnul pietiștilor ca „dușman religios“ al țării și, în cele din urmă, a fost chemat înapoi la Halle în anul 1740 de către Friedrich cel Mare. Christian Wolff a fost cel mai important reprezentant al Iluminismului german. Numeroșii săi discipoli

1. *Cf. supra* 6.3.8.5.4 și 13.

au ocupat mai târziu multe catedre de filozofie la universități germane; pe de o parte, în semn de recunoaștere, pe de altă parte, cu condescendență, aceștia au fost numiți „wolffieni". Wolff a fost reprezentantul unei filozofii a «rațiunii umane sănătoase», un fel de «raționalism pentru popor»; majoritatea scrierilor sale în limba germană conțin în titlu sintagma „Vernünfftige Gedancken von..." („Gânduri raționale despre..."). Caracteristic filozofiei sale este conceptul de „fundamentare". El se străduiește să trateze toate obiectele, chiar și pe cele mai obișnuite, *more geometrico*; este, în această privință, urmat de Kant. Considerat *sub specie aeternitatis*, Wolff a fost cu siguranță un gânditor de statură mai degrabă modestă; cu toate acestea, a exercitat o influență neobișnuit de puternică asupra „ideologiei germane" din timpul său și a creat premisele apariției marilor gânditori ai idealismului german pe scena filozofiei universale.

Ca și în cazul atâtor filozofi de care am vorbit până în acest punct, nici la Wolff limbajul nu apare ca un obiect autonom de interes. Științele centrale ale sistemului său sunt metafizica și logica; acestora le sunt subordonate științele practice – morala, politica, economia, tehnologia și fizica experimentală. În arhitectura doctrinei sale, nici filozofia limbajului, nici teoria limbajului sau lingvistica nu apar ca discipline de studiu. Totuși, iluministul german intră, mai mult sau mai puțin detaliat, în probleme de filozofia limbajului în următoarele lucrări:

– *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniß der Wahrheit* („Gânduri raționale despre puterile înțelegerii omenești și justa lor întrebuințare în cunoașterea adevărului", 1713, cunoscută în general sub denumirea de „Logica germană").[2] Teoria despre limbaj și-o expune Wolff în capitolul al doilea, „Von dem Gebrauche der Wörter" („Despre folosirea cuvintelor").
– *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* („Gânduri raționale despre Dumnezeu, despre lume și despre sufletul omenesc, și în genere despre toate lucrurile, împărtășite celor care iubesc adevărul", din 1720, numită în general „Metafizica germană").[3] În paragrafele 291–324 găsim ideile autorului despre teoria semnelor, gramatica generală și filozofia limbajului.

2. Wolff 1713/1978.
3. Wolff 1720/1983.

– *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* („Gânduri raționale despre felul în care oamenii trebuie să se poarte pentru a ajunge la fericire, împărtășite celor care iubesc adevărul", din 1720, numită în general „Etica germană").[4]
– *Philosophia prima sive ontologica* (din 1730, cunoscută în general sub denumirea „Metafizica latină").[5] La sfârșitul acestei lucrări, Pars II, Sectio III, Caput III „De signo", găsim o succintă, însă bine pusă la punct teorie a semnelor (§§ 952–967).

Două aspecte de filozofie a limbajului merită toată atenția la Wolff: teoria semnelor și încercarea de a determina poziția limbajului și a semnelor în general în cadrul procesului de cunoaștere.

După cum am văzut deja, Wolff a fost discipolul lui Leibniz și, în calitate de cel mai cunoscut gânditor al epocii sale, a exercitat multă vreme o puternică influență asupra receptării filozofiei acestuia.[6] Una dintre cele mai importante lucrări ale maestrului, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, nu avea cum să-i fie cunoscută, întrucât a fost publicată abia în 1765. Wolff cunoștea totuși cu siguranță scrierea *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, pe care am menționat-o deja,[7] ca și o parte dintre lucrările dedicate problemelor de „artă a combinărilor" (*Ars combinatoria*) și de „caracteristică universală" (*Characteristica universalis*).[8] În teoria sa despre semne, Wolff urmează, de asemenea, și tradița scolastică mai veche. Nu ne vom ocupa aici de toate aspectele teoriei semnelor la Wolff. Ideile lui despre caracterul arbitrar al semnelor au fost deja prezentate în cadrul discuției despre Aristotel.[9]

Wolff și-a conceput teoria semnelor pe două niveluri: primul cuprinde semiotica generală, iar cel de-al doilea, *Characteristica universalis*, care este concepută ca un fel de «metasemiotică». La primul nivel trebuie cercetate mai ales regulile întrebuințării semnelor, precum și clasificarea acestora, pentru care este nevoie de o știință care deocamdată nu există:

> Und zu der letzten Absicht [*scil.*: „zum Erfinden"] haben die Zeichen gar viel zu sagen, und sind noch mehr als die übrige an Regeln gebunden, welche für eine

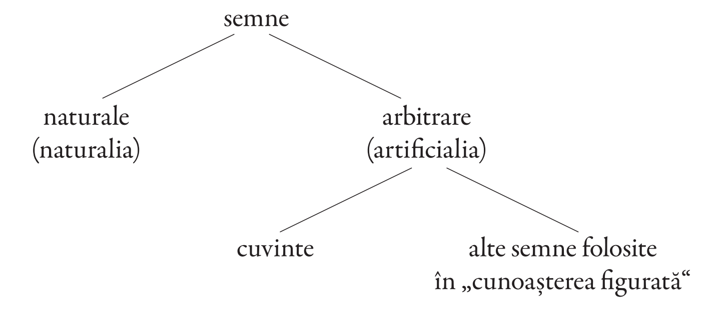
4. Wolff 1720/1976.
5. Wolff 1730/1962.
6. *Cf. supra* 13.
7. *Cf. supra* 16.3.
8. *Cf. supra* 11.4.2 și urm.
9. *Cf. supra* 6.3.8.5.4.

> besondere Wissenschaft gehören, die ich die Zeichen-Kunst nenne, bisher aber noch unter dasjenige rechnen muß, was man suchet.[10,*]

Atât în metafizica redactată în limba germană, cât și în cea în limba latină, Wolff se mulțumește să ofere o introducere elementară în teoria semnelor, introducere care constă într-o definire generală a semnelor și într-o primă clasificare a diverselor tipuri de semne. Cu aceasta, el depășește de fapt stadiul în care se afla în epocă cercetarea semiotică. În varianta sa în limba germană, definiția semnului dată de Wolff sună în felul următor (evident, filozoful se gândește în primul rând la „semnele naturale"):

> Ein Zeichen ist ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart, oder die Ankunft eines andern Dinges erkennen kan, das ist, daraus ich erkenne, daß entweder etwas würcklich an einem Orte vorhanden ist, oder daselbst gewesen, oder auch etwas daselbst entstehen werde. Z. E. Wo Rauch aufsteiget, da ist Feuer.[11,*]

Clasificarea semnelor concepută de Wolff arată cam așa: [12]



După Wolff, cuvintele, împreună cu alte tipuri de semne, aparțin categoriei semnelor arbitrare. Înainte de a explica mai amănunțit această idee, filozoful vorbește din nou despre semnele „naturale":

10. *Deutsche Metaphysik*, § 318 = Wolff 1720/1983, 176.

* „Și pentru ultimul scop [pentru invenție] au semnele multe de spus și sunt mai mult decât celelalte legate de reguli care aparțin unei anumite științe, pe care eu o numesc arta semnelor, însă până în momentul de față trebuie s-o consider în rândul celor pe care omul încă le caută" (n. tr.).

11. *Ibidem*, § 292 = p. 160.

** „Un semn este un lucru cu ajutorul căruia pot recunoaște prezentul sau viitorul unui alt lucru, adică cu ajutorul căruia recunosc fie că un lucru există realmente într-un anumit loc, sau a existat, sau va apărea. Ca de exemplu, acolo unde se ridică fumul există un foc" (n. tr.).

12. *Cf. infra*.

> Wenn also zwey Dinge beständig mit einander zugleich sind, oder eines beständig auf das andere erfolget: so ist allezeit eines ein Zeichen des andern. Und dergleichen Zeichen werden natürliche Zeichen genennet. Z. E. Der Rauch ist ein natürliches Zeichen der Feuers. – Wir pflegen auch nach Gefallen zwey Dinge mit einander an einen Ort zu bringen, die sonst für sich nicht würden zusammenkommen, und machen das eine zum Zeichen des andern. Dergleichen Zeichen werden willkührliche Zeichen genennet [...]. – Die Wörter gehören unter die willkührlichen Zeichen...[13,*]

Tot în categoria semnelor arbitrare, Wolff include și cifrele care indică noțiuni numerice și diverse alte simboluri cu care sunt desemnate constantele și variabilele algebrice, apoi simbolurile planetelor, notele muzicale și altele. Semnele folosite în algebră servesc „pentru a inventa".[14]

Semnele derivate, în cazul cuvintelor derivatele și compusele lexicale, au statut de enunțuri, mai bine spus, de definiții, și de aceea trebuie considerate doar în parte „arbitrare". În ultimul paragraf din *Lateinischen Metaphysik* se spune:

> Da die *abgeleiteten Zeichen als Vertreter von Definitionen und Sätzen* ihre Grundbedeutung aus dem Gutdünken dessen, der die Bedeutung festsetzt, die abgeleitete Bedeutung jedoch von den bezeichneten Dingen selbst beziehen [...] sind sie hinsichtlich der zuerst Genannten willkürlich; hinsichtlich der zuletzt Genannten ahmen sie die natürlichen Dinge nach. Folglich stellen sie eine *Mischung aus willkürlichen und natürlichen* Zeichen dar.[15,**]

13. *Deutsche Metaphysik*, §§ 293 și urm. = p. 161.

* „Deci dacă două lucruri sunt mereu la fel, sau dacă unul dintre ele decurge mereu din celălalt, astfel, întotdeauna unul dintre ele este semn pentru celălalt. Și astfel de semne sunt numite semne naturale. De exemplu, fumul este un semn natural al focului. – De asemenea, obișnuim să aducem, după voința noastră, două lucruri în același loc și să-l facem pe unul semn pentru celălalt. Asemenea semne sunt numite semne arbitrare. [...] Cuvintele fac parte din categoria semnelor arbitrare..." (n. tr.).

14. *Ibidem*, § 318 = p. 176.

15. *Lateinische Metaphysik*, § 967 = Wolff 1730/1962, 696: „Quoniam *signa derivata definitionum ac propositionum vicaria* significatum primitivum ab arbitrario significatum imponentis, derivativum autem a rebus significantis habent [...]; ideo respectu illius artificialia sunt [...], respectu hujus naturalia imitantur [...], consequenter *ex artificialibus & naturalibus mixta*."

** „Căci *semnele derivate, ca reprezentanți ai categoriei definițiilor și a propozițiilor*, își capătă sensul de bază după cum crede de cuviință cel care le stabilește semnificația, însă semnificația derivată o capătă chiar de la lucrurile pe care le denumesc [...] din perspectiva primei semnificații, ele sunt arbitrare; din perspectiva celei de-a doua semnificații, ele imită lucrurile naturale. Prin urmare, semnele derivate reprezintă un *amestec de semne arbitrare și semne naturale*" (n. tr.).

Această reducere a „semnelor derivate" (în limbă, acestea sunt produse ale formării cuvintelor) la enunțuri are o mare importanță pentru unele teorii viitoare referitoare la construcția cuvintelor. Unii lingviști de mai târziu împărtășesc și opinia cu privire la caracterul parțial arbitrar al cuvintelor derivate sau compuse: un cuvânt precum *Müleimer* „găleată pentru gunoi" este alcătuit din două părți componente „arbitrare" (*significata primitiva*), însă compusul lor imită definiția „naturală" a obiectului determinat: „Eimer für Müll".[16]

Ajungem acum la al doilea nivel al teoriei semnelor la Wolff, cel «metasemiotic». Aici se pune problema de a aduce „claritate și precizie" în cunoașterea intermediată de semne, problema unei *cognitio adaequata* în sensul schemei lui Leibniz, despre care am vorbit de mai multe ori. Wolff anticipează în mod evident ceea ce în teoriile moderne despre terminologie poartă numele de „nomenclator", un sistem de semne conceptuale astfel configurat, încât structurile sistemului conceptual pe care îl reprezintă pot fi deduse direct chiar din forma denumirilor:

> Es ist möglich, daß auch in die figürliche Erkäntniß eine Klarheit und Deutlichkeit gebracht wird, und sie eben dasjenige gleichsam vor Augen stellet, was in einer Sache anzutreffen ist, und dadurch man sie von andern unterscheidet, dergestalt daß, wenn nach diesem zusammengesetzte Zeichen, die den Begriffen gleichgültig [= gleichgeltend, J. A.] sind, gegen einander gehalten werden, man auch das Verhalten der Dinge gegen einander daraus ersehen kan. Exempel hievon hat man in der Algebra, wie sie heut zu Tage von Verständigen abgehandelt wird, und in den Nahmen von den Arten der Schlüsse.[17,*]

Un astfel de sistem de semne poate să ne ajute să ne facem o părere despre adevărul lucrurilor pe care ele le reprezintă doar prin simpla operare cu semne, având în vedere faptul că semnele și regulile îmbinării lor reprezintă un model pentru lumea lucrurilor și a conceptelor. Tocmai aceasta se va obține mai târziu prin calculele logicii formale. Wolff se mulțumește să conceapă un asemenea calcul, pe care îl numește „arta combinării semnelor", ca proiect pentru

16. [*Cf.* distincția între *arbitraire absolu* și *arbitraire relatif* la Saussure, *CLG* 180 și urm., ca și diferențierea corespunzătoare la Lambert, *infra* 17.2.]

17. *Deutsche Metaphysik*, § 324 = Wolff 1720/1983, 179.

* „Este posibil ca și în cunoașterea figurată să intervină claritatea și precizia, și acest tip de cunoaștere ne aduce în fața ochilor chiar ceea ce este de găsit într-un lucru și prin ce anume acest lucru este deosebit de altele, în așa fel încât, dacă în funcție de asta semne compuse echivalente cu conceptele sunt comparate între ele, din aceasta putem deduce și felul în care lucrurile se comportă între ele. Exemple de acest tip avem în algebră, așa cum este ea practicată de experți, și în denumirile tipurilor de concluzii" (n. tr.).

mai târziu. Încă nu i se pare că elaborarea riguroasă a unei asemenea limbi formale ar avea șanse de succes, întrucât știința nu a ajuns destul de departe în cercetarea obiectelor și a stărilor de lucruri:

> Allein die Kunst die Zeichen zu verbinden, die man die Verbindungs-Kunst der Zeichen nennen kan, ist so wenig als die Zeichen Kunst zur Zeit erfunden, wie denn auch keine von der andern abgesondert werden kan, wenn man sie gründlich abhandeln soll. Derowegen da noch zur Zeit wenige sind, die von dieser Kunst sich einen Begrif machen können, am allerwenigsten aber die Wissenschaften in einem solchen Stande sind, daß man ihre Begriffe von allen Bildern der Sinnen und Einbildungs Kraft gäntzlich absondern und auf blosse Zeichen bringen kan, durch deren geschickte Verknüpfung alle mögliche Wahrheit heraus zu bringen stehet; so lässet sich an diesem Orte hiervon nicht reden.[18,*]

Wolff are deci o reprezentare mai modestă a posibilităților unei *Characteristica universalis* decât avusese Leibniz în vremea sa. Spre deosebire de acesta, Wolff acordă prioritate cunoașterii empirice a lucrurilor; Leibniz, dimpotrivă, considerase posibilă și dezirabilă o dezvoltare paralelă a calculului formal și a cercetării empirice.[19] Wolff însuși afirmă că, cel puțin din punct de vedere practic, Leibniz a fost descurajat în fața dificultăților pe care le-ar fi implicat elaborarea unei asemenea „arte a combinării semnelor“:

> Er [*scil.* Leibniz] hält es aber gleichwohl [...] für etwas schweres vor sich, und ist daher kein Wunder, daß er sich nicht daran gemacht, ob er gleich schon A. 1675 daran gedacht.[20,**]

Și pentru Wolff, semiotica generală, cu cele două nivele ale ei și cu *Characteristica universalis* ca nivel superior, rămâne doar un proiect a cărui realizare o lasă generațiilor viitoare.

18. *Ibidem*, 179 și urm.

* „Numai că arta de a îmbina semnele, care poate fi numită arta combinării semnelor, este deocamdată atât de puțin creată ca artă a semnelor, încât nu poate fi separată de celelalte arte atunci când trebuie discutată temeinic. Din această cauză sunt încă puțini cei care pot să-și construiască o concepție despre această artă, însă științele sunt în cea mai mică măsură într-un asemenea stadiu în care conceptele lor să poată fi izolate total de toate reprezentările sensurilor și de puterea imaginației și să fie aduse la stadiul de simple semne, prin a căror îmbinare ingenioasă toate adevărurile posibile să fie scoase la lumină; astfel, nu vom vorbi aici despre aceste lucruri“ (n. tr.).

19. *Cf. supra* 11.4.2.

20. *Deutsche Metaphysik*, § 324.

** „El [Leibniz] consideră totuși [...] că acest lucru este greu pentru dânsul, și din această cauză nu e de mirare că nu s-a apucat de asta dacă gândea la fel încă din anul 1675“ (n. tr.).

Atât despre semiologia lui Wolff. În ceea ce privește al doilea aspect al gândirii sale în problemele filozofice ale limbii, și anume încercarea de determinare a poziției limbajului în cadrul procesului de cunoaștere, filozoful german merge la început pe cărări bătătorite: „Durch die Wörter pflegen wir anderen unsere Gedancken zu erkennen zu geben“ [„Prin intermediul cuvintelor obișnuim să-i lăsăm pe ceilalți să ne cunoască gândurile“], citim la începutul celui de-al doilea capitol din *Deutsche Logik*.[21] Și în scurta parte dedicată gramaticii teoretice din *Deutsche Metaphysik* (Wolff subliniază acolo că nu are intenția să se ocupe amănunțit de „arta limbii“)[22] se găsesc multe idei care provin din *grammatica universalis* a Evului Mediu. Astfel, el încearcă să derive toate verbele, pe care le numește „cuvinte principale“, de la verbul *a fi* și un participiu:

> Da alle Urtheile entweder eine Verbindung oder Trennung zweyer Begriffe sind [...]; so solte das Verbindungs-Wort und zwar in dem andern Falle mit dem Verneinungs-Worte jederzeit anzutreffen sey [sic!], wenn man ein Urtheil aussaget: dergleichen Aussage auch ein Satz genennet wird [...]. Allein der Kürtze halber hat man das Verbindungs-Wort in die Haupt-Wörter mit verstecket, und muß daher in den meisten Fällen nur darüber verstanden werden. Denn z. E. ich sage: Das Eisen glüet, anstatt, das Eisen ist glüend.[23,*]

Uneori, Wolff dezvoltă idei noi și originale pornind de la doctrine vechi și cunoscute: „Im Reden dencket man nicht stets an die Bedeutung der Wörter“ [„În timpul vorbirii, omul nu se gândește mereu la semnificația cuvintelor“], spune el în *Deutsche Logik*. Se întâmplă deci „că oamenii vorbesc unul cu celălalt și se înțeleg între ei, și totuși nici unul nu deține un concept despre ceea ce vorbește sau aude, dacă nu se vorbește în mod clar despre nimic“; căci „cuvintele pot să semnifice ceva despre care să nu avem nici un concept“. Din această cauză este necesar să observăm cu atenție uzul limbii, mai ales să fim atenți *prin ce* suntem conduși spre întrebuințarea unui cuvânt: „Denn so bekommen wir die Merckmahle, dadurch die Sache, so diesen Namen führet, von

21. Wolff 1713/1978, 151.
22. *Deutsche Metaphysik*, § 305.
23. *Ibidem*, § 309.
* „Întrucât toate judecățile sunt sau o combinare, sau o separare a două concepte [...] astfel, cuvântul de legătură este mereu prezent, și anume în alte cazuri împreună cu cuvântul de negație; de fiecare dată când cineva pronunță o judecată: această judecată poate fi numită propoziție [...]. Doar de dragul conciziei cuvântul de legătură a fost ascuns în cuvintele principale, și în cele mai multe cazuri trebuie doar înțeles de aici. Căci, de exemplu, spun: *Gheața se topește* în loc de *Gheața este topindă*“ (n. tr.).

anderen unterschieden wird." [„Căci astfel primim trăsăturile prin care lucrul care poartă acest nume este diferențiat de celelalte."][24]

Încotro duc toate acestea? Wolff distinge două niveluri ale gândirii, cărora, în domeniul conținuturilor transmise prin intermediul limbajului, le corespund la primul nivel semnificațiile, iar la cel de-al doilea, conceptele. Semnificațiile din limbă sunt date intuitiv; ele sesizează lucrurile și le delimitează unul de altul, fără ca prin aceasta ființa obiectelor și a stărilor de lucruri desemnate să fie ridicată la nivelul conștiinței. În afară de aceasta, semnificațiile lingvistice au, însă, și o valoare euristică; fiindcă prin reflecția asupra întrebuințării cuvintelor, întrebuințare ghidată de semnificații, ne putem construi un concept despre obiectele și stările de lucruri desemnate.

În *Deutsche Ethik*, toate aceste idei sunt expuse ceva mai temeinic. La cunoașterea intermediată de semne, subliniază Wolff, ar trebui să putem explica totul. Pentru aceasta, ar trebui să dispunem atât de „semnificația improprie" (= semnificația din limbă, neconștientizată), cât și de „semnificația propriu-zisă" (= conceptul) a cuvântului:

> Da nun in Erklärungen kein Wort in einem uneigentlichen Verstande darf genommen werden, es sey denn daß derselbe vorher erkläret worden [...]: so ist nöthig, daß man auch so wohl die eigentlich, als uneigentliche Bedeutung der Wörter lerne und also der Sprache wohl mächtig werde. – Da man nun die eigentliche Bedeutung eines Wortes erlernet, wenn man in denen Fällen, wo das Wort gebrauchet wird, auf alles genau acht giebet, was uns dasselbe zu brauchen veranlasset [...]; so wäre es über die Maassen dienlich, wenn man alles, was einem vorkommet, nicht allein mit seinem Nahmen nennen lernete, sondern auch mit aller Sorgfalt darauf acht hätte, was wir in der Sache, deren Nahmen wir gehöret, nur auf einige Art und Weise unterscheiden können, und nach diesem untersuchten, welches doch eigentlich dasjenige sey, warum wir der Sache denselben Nahmen geben. Und dergleichen Übungen solte man gleich von Jugend auf mit denen anstellen, deren Auferziehung uns oblieget.[25,*]

24. *Cf. Deutsche Logik*, 2. Kap. §§ 5; 10; 11 și 16.

25. *Deutsche Ethik*, § 276 și urm. = Wolff 1720/1976, 177 și urm.

* „De vreme ce în explicații nici un cuvânt nu trebuie luat în înțeles impropriu decât dacă acesta a fost explicat în prealabil [...]: este deci necesar ca oamenii să învețe atât semnificația propriu-zisă a cuvintelor, cât și pe cea improprie și deci să stăpânească limba pe deplin. – Căci învățăm semnificația proprie a unui cuvânt dacă în acele cazuri în care cuvântul este folosit suntem atenți la tot ce face să avem nevoie de acel cuvânt [...]; astfel ar fi peste măsură de util ca, pentru toate cele ce ni se întâmplă, nu doar să le învățăm numele, ci și să fim foarte atenți la tot ceea ce putem distinge numai într-o anumită măsură la lucrul al cărui nume îl auzim și să cercetăm ce anume face ca acestui lucru să i se dea tocmai acest nume. Și asemenea exerciții ar trebui să le facem încă din tinerețe cu cei a căror educație cade în sarcina noastră" (n. tr.).

Prin aceste explicații nu avem nicidecum de a face cu o critică a limbii. Wolff le cere cititorilor săi doar să conștientizeze felul în care ei înșiși folosesc limba. În mod evident, el are încredere în limbă, în măsura în care presupune că în delimitarea semnificațiilor din limbă se reflectă o delimitare judicioasă a lucrurilor reale. Modul său de a se exprima este modest și sec; nimic nu indică faptul că ar putea fi vorba de o analiză critică a semnificației, respectiv a actului de a semnifica. Suntem totuși tentați să punem ideile lui Wolff în relație cu întrebarea lui Husserl „La ce mă gândesc de fapt atunci când spun «copac»?"[26] – chiar dacă la un nivel mult mai modest. Invitația lui Wolff la o observare exactă a uzului limbajului nu are în vedere intuiția eidetică a obiectului, ci doar trăsăturile distinctive care permit ca un număr mare de obiecte asemănătoare să fie numite cu unul și același nume.

Și mai important în contextul încercării lui Wolff de a determina o poziție a limbajului [în procesul de cunoaștere] este felul în care acesta integrează performanța limbajului în schema leibniziană a cunoașterii, și anume între *cognitio clara confusa* și *cognitio clara distincta*.[27] El numește acest nivel, situat între intuiția pură sau contemplație și cunoașterea prin reflecție, „cunoaștere figurată" și indică drept semn distinctiv al acesteia faptul că poate intermedia contemplarea obiectelor *in absentia*:

> Es ist nehmlich zu mercken, daß die Worte der Grund von einer besonderen Art der Erkäntniß sind, welche wir die figürliche nennen. Denn wir stellen uns die Sachen entweder selbst, oder durch Wörter, oder andere Zeichen vor.[28,*]

Această descoperire a unui nivel special al cunoașterii fundamentat prin limbaj constituie, după părerea noastră, una dintre cele mai importante idei ale lui Wolff în domeniul filozofiei limbajului.

Îmbinarea cuvintelor în enunț servește, după Wolff, la clarificarea a ceea ce contemplarea ne pune în fața ochilor:

> Absonderlich dienen die Wörter und Zeichen zu der Deutlichkeit im Urtheilen. Denn da es hauptsächlich darauf ankommet, wenn man urtheilet, daß man die Eigenschaft, oder Veränderung, oder Würckung, oder das Verhalten gegen andere, so einem Dinge zugeeignet oder abgesprochen wird, von ihm unterscheidet, und

26. *Cf. Logische Untersuchungen*, II/1, §§ 1–21 = Husserl 1901/1980, 23 și urm.
27. *Cf. supra* 16.3.
28. *Deutsche Metaphysik*, § 316.
* „Trebuie să observăm că cuvintele sunt fundamentul unui tip special de cunoaștere, pe care îl numim figurat. Căci ne reprezentăm lucrurile sau prin ele însele, sau prin cuvinte sau alte semne" (n. tr.).

> dieser beyden unterschiedenen Dinge Verknüpfung erweget [...], und daher zur Deutlichkeit des Urtheils in der anschauenden Erkäntniß nicht allein erfordert wird, daß man sich den Unterschied der Begriffe, die entweder getrennet oder verknüpfet werden, sondern auch die Würckung der Seele, dadurch sie dieses erweget, ordentlich vorstellet; die Wörter aber die Verknüpfung und Trennung der Begriffe an sich zeigen [...]; so zeiget sich in der figürlichen Erkäntniß der Unterscheid der Urtheile und blosser Begriffe klärer, als in der anschauenden [...] und ist demnach die Deutlichkeit größer.[29,*]

Experiența ar confirma și faptul că gândim lucrurile mai clar și mai precis atunci când le desemnăm pentru noi înșine cu expresia potrivită:

> Daher geschiehet es auch, daß, so bald wir uns entweder einen allgemeinen Begrif von einer Art Dinge, davon wir eines sehen, oder sonst empfinden, formiren, oder auch nur etwas deutliches mercken, oder von einem Dinge ein Urtheil für uns fällen wollen, wir von der anschauenden Erkäntniß zu der figürlichen schreiten, oder zu uns selbst reden, oder wenigstens die dazu nöthige Worte gedencken.[30,**]

Așadar, „cunoașterea figurată“ intermediată de cuvinte servește nu doar pentru a fixa, ci și pentru a clarifica pura contemplare. Wolff se oprește la această cunoaștere și nu merge mai departe pe drumul pe care l-a deschis. Nici Johann Heinrich Lambert, despre care vom vorbi în cele ce urmează, nu va trece mai departe de acest punct. El preia o serie de idei ale lui Wolff, încearcă să facă din ele o sinteză cu propriile idei și scapă din vedere o serie de aspecte importante ale concepției despre limbaj a lui Wolff.

29. *Ibidem*, § 321.

* „Cuvintele și semnele ne ajută mai ales să ajungem la judecăți clare. Căci, atunci când emitem o judecată, este vorba mai ales de faptul că trăsătura sau schimbarea sau efectul sau comportamentul față de altul îi sunt atribuite sau refuzate unui lucru care este diferit de el și că aceste două lucruri diferite se consideră că sunt îmbinate [...], și de aceea, pentru clarificarea judecății în cunoașterea contemplativă, ni se cere să ne reprezentăm realmente nu doar diferența dintre concepte, care sunt fie separate, fie îmbinate, ci și efectul pe care acestea îl au asupra spiritului; cuvintele indică însă separarea sau îmbinarea conceptelor în ele însele [...]; astfel, în cunoașterea figurată, diferența dintre judecăți și conceptele simple se arată mai clar decât în cunoașterea contemplativă [...] și astfel precizia acesteia este mai mare“ (n. tr.).

30. *Ibidem*, § 322.

** „De aceea se și întâmplă ca, atunci când fie ne formăm un concept general despre un fel de lucru pe care îl vedem sau cel puțin îl simțim, fie doar observăm clar ceva sau vrem să facem pentru noi înșine o judecată despre un lucru, trecem de la cunoașterea contemplativă la cea figurată, sau vorbim cu noi înșine, sau cel puțin gândim cuvintele care ne sunt necesare pentru asta“ (n. tr.).

17.2. Johann Heinrich Lambert (1728–1777)

Originar din Alsacia, Johann Heinrich Lambert a activat mai întâi la München, apoi la Berlin. S-a evidențiat ca astronom, meteorolog, cartograf și mai ales ca matematician; este unul dintre primii savanți care au afirmat că π este un număr irațional. În calitate de filozof, s-a străduit să pună în relație raționalismul școlii Leibniz–Wolff cu elemente ale empirismului lui Locke. Prin aceasta a exercitat cu siguranță o influență asupra lui Kant, cu care a întreținut o vie corespondență. Lucrarea sa principală, cu toate că a apărut în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, poartă un titlu de un «baroc» pur: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein* [„Noul Organon sau gânduri despre cercetarea și desemnarea adevărului și despre diferențele acestuia față de eroare și aparență“]. Cele două volume sunt alcătuite din patru părți, pe care Lambert le-a denumit cu titluri de inspirație grecească:

– *Dianoiologia*, teoria legilor gândirii (διάνοια);
– *Alethiologia*, teoria adevărului (ἀλήθεια), la Lambert, teoria despre cele mai simple elemente ale gândirii;
– *Semiotica*, teoria despre desemnarea ideilor și a obiectelor (σημειωτική);
– *Fenomenologia*, teoria despre fenomene (φαινόμενον), la Lambert, de fapt, cercetarea surselor erorii.

Bazându-ne mai degrabă pe o privire retrospectivă în istoria filozofiei decât pe lectura operei sale, constatăm că principalele chestiuni care l-au preocupat pe Lambert pot fi caracterizate ca o încercare de sinteză a filozofiei lui Wolff și a lui Locke. În *Dianoiologie*, el continuă logica lui Wolff fără a-i mai pune în discuție premisele. În *Alethiologie*, preia concepția lui Locke despre „ideile simple“ (*simple ideas*),[31] pe care le dezvoltă în felul său. Lambert precizează că a vrut să unească „conceptele simple ale lui Locke cu metoda lui Wolff“, dar în realitate este vorba la el mai degrabă de o încercare de a integra teoria „ideilor simple“ în proiectul unei *characteristica universalis*, al unei limbi universale a științei care urmează să fie construită. În *Semiotică*, se situează în descendența lui Locke, chiar și în privința terminologiei utilizate. Semiotica lui Lambert reprezintă prima încercare demnă de luat în serios de a pune în aplicare programul elaborat de Locke. Totuși, el se ocupă doar de o parte din ceea ce avusese în vedere Locke pentru a sa σημειωτική. Așa cum am arătat în capitolul 12, la Locke se pune problema cunoașterii în sensul cel mai larg, adică atât a

31. *Cf. supra* 12.2.

dobândirii cunoștințelor, cât și a transmiterii lor. O parte din această problematică este tratată de Lambert în *Dianoiologie* și în *Alethiologie*. În *Semiotica* sa, el vorbește exclusiv despre semne în sens strict, mai exact, despre o comparație între semnele lingvistice comune și simbolurile care ar putea fi și sunt întrebuințate într-o „limbă a științei".

Fără îndoială, cea mai importantă și mai originală parte din *Noul Organon* este *Alethiologia*. Aici este preluată și dezvoltată independent concepția lui Locke despre „ideile simple". Întrucât nu pot fi descompuse în unități mai mici, „conceptele simple" se sustrag unei definiții și au, astfel, un caracter axiomatic. Pot fi cunoscute doar prin experiență. Posibilitatea existenței lor este dată totuși deja prin simplul fapt că pot fi gândite și sunt un fel de forme ale experienței și, prin aceasta, stabilite într-o oarecare măsură înainte de orice experiență. Printre „ideile simple" ale lui Lambert se găsesc și unele noțiuni categoriale ca „durabilitate", „existență", „durată", „extindere", „forță", „conștiință", „voință", „mișcare", „unitate" și, de asemenea, câteva date senzoriale precum lumină, culoare, sunet. Din perspectivă pur lingvistică este vorba aici, ca și la Locke, de „semnificații simple" care nu mai pot fi descompuse în trăsături distinctive și, astfel, nu pot fi explicate prin alte semnificații. Lambert vrea să construiască toate științele cu ajutorul unei combinatorici ale cărei elemente sunt „ideile simple", așa cum exersase în domeniul geometriei. Și acolo intenționase să o scoată la capăt pornind de la câteva concepte de bază precum punctul și linia dreaptă, la care adăugase câteva principii și postulate. Asemenea elemente îi lipsesc însă în celelalte științe, iar el nu întreprinde, de fapt, nici o încercare de a le descoperi. Din această cauză, Lambert nu poate trece mai departe la o fază realmente constructivă a epistemologiei sale. Ca mulți alți savanți dinaintea sa, Lambert se mulțumește să indice doar o cale, pe care să meargă cei ce vor veni după el.

Desigur, lipsa din *Alethiologie* a unei științe elaborate a combinării are efecte asupra semioticii. Potrivit programului asumat, semiotica ar fi trebuit să compare sistemul de reguli al fiecărei științe cu „limba" respectivă. Acest lucru nu este însă posibil *in concreto* dacă sistemele avute în vedere nu sunt constituite încă, ci sunt doar schițate sub formă de postulate. Nu mai discutăm aici dacă limba „reală" chiar poate fi comparată cu o asemenea limbă științifică. Reținem doar că Lambert nu a dus până la capăt *in concreto* această comparație.

Lambert acordă o mare importanță semioticii sale; acest lucru reiese chiar din prefață, unde autorul schițează un program al acestei discipline și sintetizează rezultatele la care se așteaptă:

> In der Semiotik wird man sehr viele und verschiedene Absichten finden, und wo ich nicht irre, alle, die man sich in Ansehung der Sprache und Zeichen vorstellen kann [...]. Es wird dabey untersucht, was in den Sprachen willkührliches, natürliches, notwendiges und zum Theil auch wissenschaftliches vorkömmt, und wie sich das metaphysische in den Sprachen von dem charakteristischen und bloß grammatischen unterscheide [...]. Nimmt man die Wurzelwörter willkührlich an, so sind die abgeleiteten und zusammengesetzten Wörter bereits schon auf eine charakteristische Art [*scil.*: im Sinne der *Characteristica universalis*] wissenschaftlich, und jede metaphorische Bedeutungen sind es auf eine metaphysische Art.[32,*]

În ceea ce privește discuția despre tipurile de semne, semiotica lui Lambert este cea mai cuprinzătoare dintre toate cele realizate până la momentul respectiv; însă dezamăgește în privința realizării scopului principal pe care și-l propune. În redactarea propriu-zisă, Lambert abia dacă trece de explicațiile programatice pe care le-am redat mai sus.

Semiotica începe cu un capitol introductiv în care este vorba mai întâi despre necesitatea semnelor pentru oameni și apoi despre diversele tipuri de semne non-lingvistice. O discuție foarte amănunțită este dedicată tuturor sistemelor de semne non-lingvistice imaginabile, de la sistemul notelor muzicale până la cel al simbolurilor folosite în algebră. Acest prim capitol este urmat de alte nouă, care au ca obiect limbajul și un fel de gramatică generală. Găsim aici nenumărate observații lingvistice interesante, mai ales despre formarea cuvintelor în limba germană și în alte limbi și despre caracteristicile limbajului. Alături de James Harris și Adam Smith, despre care am discutat în capitolul 15, Lambert este unul dintre precursorii tipologiei lingvistice. El întreprinde un demers de caracterizare a unor limbi europene ca engleza, franceza și, mai ales, germana din perspectiva posibilităților lor expresive. De asemenea, tot aici găsim idei în legătură cu conceptul de „genius linguae“ (*génie de la langue*), idei care merită toată atenția. Lectura textului lui Lambert creează impresia că autorul său ar fi suferit influența lui Harris, lucru pe care nu îl putem afirma fără rezerve, întrucât Harris nu este citat nicăieri; ar merita însă să fie urmărite

32. Lambert 1764, vol. I, Prefață (paginile nu sunt numerotate).

* „În semiotică se găsesc foarte multe și diverse proiecte și, dacă nu greșesc, toate pe care și le poate imagina cineva cu privire la limbă și semne [...]. Vom cerceta ceea ce este în limbi arbitrar, natural, necesar și, parțial, și științific, și cum ceea ce este metafizic în limbă se deosebește de ceea ce este caracteristic sau doar gramatical [...]. Dacă presupunem că cuvintele-rădăcină sunt arbitrare, atunci cuvintele derivate și cele compuse sunt într-un fel caracteristic [în sensul de *Characteristica universalis*] științifice și toate semnificațiile metaforice sunt astfel într-un fel metafizice“ (n. tr.).

posibilele relații dintre cei doi pe acest tărâm – nu în cadrul unei istorii a filozofiei limbajului, ci în cel al unei istorii a lingvisticii. Demnă de atenție este și observația lui Lambert cu privire la linearitatea vorbirii, care anticipează până la nivel de terminologie opiniile lui Saussure referitoare la acest subiect: „Die Rede hat nur eine Dimension und ist linear“ [„Vorbirea are o singură dimensiune și este liniară“].[33] Însă toate acestea au doar indirect legătură cu filozofia limbajului. Ideile lui Lambert de filozofie a limbajului se împotmolesc de la primele semne și nu mai sunt nici argumentate, nici dezvoltate.

În concepția sa generală despre semne, Lambert urmează tot teoriile lui Wolff, fără a prelua în amănunt și terminologia acestuia. Astfel, el vorbește de „cunoaștere simbolică“, acolo unde la Wolff apare „cunoaștere figurată“, însă trimite în mod explicit la termenul mai vechi.[34]

Lambert nu încearcă să includă „cunoașterea simbolică“ în schema lui Leibniz, și astfel caracterul specific al acestui tip de cunoaștere rămâne – altfel decât la Wolff – limitat doar la modul în care este ea exprimată.

Argumentele aduse de Lambert în favoarea necesității „cunoașterii simbolice“ se găsesc, totuși, în linii mari deja la Wolff:

Cunoașterea simbolică este indispensabilă pentru fixarea percepțiilor senzoriale și pentru posibilitatea de a reveni asupra lor și în afara actului percepției. Lambert nu observă că această recurgere la percepții nu înseamnă reîmprospătarea lor, ci trecerea la altceva. El scrie clar:

> Die Zeichen thun uns ferner den Dienst, daß dadurch alle [sic!] unser Denken in eine ununterbrochene Reihe von Empfindungen und klaren Vorstellungen verwandelt wird.[35,*]

Cunoașterea simbolică este indispensabilă pentru transmiterea către ceilalți a conceptelor noastre.[36] Ea completează experiența senzorială și umple lacunele din gândirea noastră:

> Da wir ferner weder immer die Dinge empfinden, am welche wir denken, und viele *Abstracta* nicht empfunden werden können, so füllet die Empfindung der Zeichen die meisten Lücken in unserem Denken aus, und besonders ist unsere

33. *Ibidem* 81 = § 135. [*Cf. CLG*, 103: „second principe; caractère linéaire du signifiant“.]

34. *Cf.* Lambert 1764, Bd. II, 15 = § 22.

35. *Ibidem*, 12 = § 16.

* „Semnele ne fac, în afară de aceasta, serviciul că prin ele întreaga noastră gândire se transformă într-un șir neîntrerupt de senzații și reprezentări clare“ (n. tr.).

36. *Cf. ibidem*, 11 = § 13.

> allgemeine oder abstrakte Erkenntniß durchaus symbolisch, weil alles, was wir unmittelbar empfinden können, individual ist.[37,*]

Aici devine și mai clar că această formă de cunoaștere nu constituie o simplă recurgere la unele experiențe individuale păstrate, ci trecerea la un alt tip de cunoaștere, pe care Lambert îl numește în alte pasaje „cunoaștere generală sau abstractă". Asupra acestui punct al explicațiilor sale Lambert nu pare să fi fost prea lămurit.

Tot de la Wolff preia Lambert și cele două niveluri ale științei semnelor, însă în cel de-al doilea nivel el vede o simplă tehnică a combinațiilor, fără valoare euristică sau măcar prognostică. Trecerea către conceptual și universal, care se angrenează în veșmântul experienței individuale sub formă de semne, pare să o vadă până la un anumit grad mult mai târziu, când scrie:

> Da die Wörter und ihre Verbindung Zeichen von unsern Begriffen und deren Verbindungen sind, so daß wir durch das Bewußtseyn und Empfinden der Zeichen das Bewußtseyn der Begriffe erneuern, und dadurch die wiederholte Empfindung der Dinge selbst großentheils entbehrlich machen, so hat die Sprache unstreitig einen vielfachen und merklichen Einfluß in die Art und Gestalt unserer gesammten Erkenntnis.[38,**]

Ca o remarcă restrictivă, trebuie să constatăm totuși că Lambert, exact ca Locke, dorește să explice conceptele pe baza experiențelor senzoriale.

Pentru Lambert, limbajul reprezintă cunoașterea specifică omului, care se extinde în conformitate cu progresul cunoștințelor noastre și are mereu cam aceeași amploare ca și acestea. În mod evident, filozoful german se gândește la obiectele pe care le cunoaștem și le denumim, și nu la relațiile dintre ele, care nu sunt date în limbaj.

Intenția principală a lui Lambert este tocmai aceea de a combina concepția lui Locke despre *simple ideas* și despre semnele lingvistice care le reprezintă cu

37. *Ibidem*, 12 = § 17.

* „Întrucât percepem întotdeauna lucrurile pe care le gândim și multe *abstracta* nu pot fi percepute, atunci perceperea semnelor umple cea mai mare parte a lacunelor din gândirea noastră, și, în special, cunoașterea noastră generală sau abstractă este pe deplin simbolică, deoarece tot ceea ce putem percepe direct este individual" (n. tr.).

38. *Ibidem*, 201 = § 329.

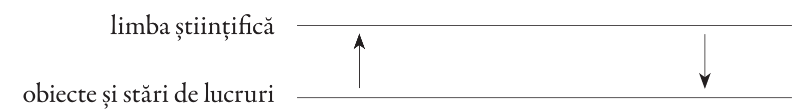
** „Întrucât cuvintele și legătura dintre ele sunt semne ale conceptelor noastre și ale legăturilor dintre ele, astfel încât prin conștientizarea și perceperea semnelor reînnoim, de fapt, conștientizarea conceptelor și prin aceasta facem în mare parte inutilă percepția repetată a lucrurilor însele, putem spune că limbajul are, incontestabil, o influență multiplă și evidentă asupra tipului și a configurației întregii noastre cunoașteri" (n. tr.).

ideea unei *characteristica universalis*. Așadar, o reprezentare simbolică adecvată a cunoașterii noastre este posibilă doar în cadrul unei limbi științifice, care trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

> Die Zeichen der Begriffe und Dinge sind ferner im engeren Verstande wissenschaftlich, wenn sie nicht nur überhaupt die Begriffe oder Dinge vorstellen, sondern auch solche Verhältnisse anzeigen, daß die Theorie der Sache und die Theorie ihrer Zeichen mit einander verwechselt [i. e. ausgetauscht, J. A.] werden können. [...] – Die Theorie der Sache auf die Theorie der Zeichen reduciren, will sagen, das dunkle Bewußtseyn der Begriffe mit der anschauenden Erkenntniß, mit der Empfindung und klaren Vorstellung der Zeichen verwechseln [i. e. autauschen, ersetzen, J. A.].[39,*]

Cel mai complet model al unei asemenea limbi științifice îl reprezintă pentru Lambert algebra. Aici nu sunt luate în considerare mărimile cu care se operează ca atare, ci doar „transformările și raporturile“ acestora. Ordinea elementelor într-un șir, respectiv într-o expresie lingvistică poartă întotdeauna, după Lambert, o semnificație și nu este deci întâmplătoare. În acest punct, el se distanțează de Leibniz, care voia să reprezinte zecimalele numerelor prin diferite vocale, pentru a garanta posibilitatea permutărilor fără modificarea semnificației.[40]

După opinia lui Lambert, există, așadar, o izomorfie între obiecte și stări de lucruri, pe de o parte, și cunoașterea despre aceste obiecte și stări de lucruri, pe de altă parte, iar această cunoaștere este exprimată direct și complet de „limba“ pe care filozoful german o vizează:



Din această perspectivă, cu alte cuvinte, dată fiind posibilitatea „confuziei“ reciproce, limba științifică coincide cu știința însăși.

Lambert nu realizează și o comparație a acestei limbi științifice cu una „naturală“, sau cel puțin nu printr-un exemplu concret. El se mulțumește cu o

39. *Ibidem*, 16 = § 23 și urm.

* „Semnele conceptelor și ale lucrurilor sunt științifice în sens restrâns, dacă nu reprezintă doar conceptele sau lucrurile, ci indică și asemenea raporturi, încât teoria lucrurilor și teoria semnelor care le reprezintă pe acestea pot fi schimbate între ele. [...] – A reduce teoria lucrurilor la teoria semnelor înseamnă a înlocui conștiința neclară a conceptelor cu cunoașterea contemplativă, cu perceperea și cu o reprezentare clară a semnelor“ (n. tr.).

40. *Cf. supra* 11.4.2.

comparație generică și ajunge astfel la o judecată importantă: limba „reală" *nu* este o „limbă universală", ea nu corespunde pretențiilor pe care le-am avea de la o limbă științifică. Ea nu este compusă din elemente simple într-o modalitate care să poată fi oricând imitată; cuvintele sale primare sunt arbitrare și din această cauză nu permit – așa cum este obligatoriu pentru o limbă universală – concluzii asupra configurației obiectelor și a stărilor de lucruri desemnate. Abia în cazul îmbinărilor de cuvinte există ceva „caracteristic" [în sensul de: „specific unei limbi universale", n. tr.], întrucât acestea spun ceva despre lucrul desemnat, cel puțin de la un anumit punct.[41] În acest context, Lambert vorbește despre germană și greaca veche: prin ușurința cu care aceste limbi permit construirea cuvintelor compuse, ele sunt, după părerea lui Lambert, mai bine dezvoltate decât alte limbi și se situează destul de aproape de o limbă științifică.

În privința flexiunii, aprecierile sale sunt foarte rezervate. „Transformările" cuvintelor corespund perfect unei modificări suferite de obiectele denumite; totuși, o „reciprocierliche Verwechslung beyder Theorien" [„o interșanjabilitate completă a celor două teorii"], astfel încât „orice posibilă combinație a cuvintelor după regulile limbii să o putem considera de asemenea o combinație posibilă în sine a lucrurilor pe care acestea le reprezintă",[42] nu este cu putință. Acest lucru se vede, printre altele, la formarea diminutivelor, care exprimă o micșorare a obiectelor desemnate printr-o mărire a corpului cuvântului. În afară de aceasta, mai există și construcții idiomatice care nu au „nici o trimitere"; evident, Lambert se referă aici la frazeologismele „netransparente [semantic]".[43]

De o importanță încă și mai mare este la Lambert critica implicită a complexității limbilor „reale". Dintr-o comparație a acestor limbi cu o limbă universală reiese, după filozoful german:

> ...daß die ersten Urheber einer Sprache unmittelbar da anfangen, wohin man bey einer characteristischen oder wissenschaftlichen Sprache erst nach sehr weitläuftigen Zusammensetzungen einfacher Zeichen gelangen würde, weil man endlich doch auf Akkürzungen denken müßte, wie man es in der Algeber thut.[44,*]

41. *Cf. supra* explicațiile cu privire la Wolff și Saussure, 17.1, nota 16.
42. Lambert 1764, 75 și urm. = § 128.
43. *Ibidem*.
44. *Ibidem*, 72 = § 122.

* „...că primii creatori ai unei limbi încep în mod direct de acolo unde, în cazul unei limbi caracteristice sau universale, s-ar ajunge abia după îmbinări foarte extinse de semne simple, căci ar trebui să ne gândim în cele din urmă la prescurtări, așa cum se întâmplă în algebră" (n. tr.).

Ce vrea Lambert să spună cu asta? În cadrul unei limbi științifice („caracteristice") în care orice expresie complexă este construită pornindu-se de la particulele sale constitutive elementare, se ajunge repede la construcții atât de complexe, încât nu se mai poate opera cu ele cu ușurință. Este necesar, atunci, să se apeleze la prescurtări, ca de exemplu o secvență repetată mereu, de forma a+b+c+d, va fi desemnată prin A. În limbile „reale", chiar și expresii aparent simple reprezintă de fapt combinații de acest tip:

> Die Urheber der wirklichen Sprachen verfuhren aber ganz anders, und Natur und Nothwendigkeit verhalf ihnen dazu. Sie fiengen bey dem Ganzen an. Sie benennten [sic!] jedes Thier, jede Pflanze, jeden kenntlichen Körper, der ihnen vorkam, die Handlungen und kenntlichsten Arten der Veränderungen, Modificationen und Verhältnisse mit beliebigen Namen, als eben so vielen abgekürzten Zeichen. Vom Ganzen giengen sie zu den grössern, und von diesen zu den kleinern Theilen desselben.[45,*]

Cea mai importantă constatare a lui Lambert în legătură cu filozofia limbajului este obținută *ex negativo*: Ceea ce-i lipsește unei limbi „reale" în comparație cu cea „științifică" se dovedește a fi, de fapt, pur și simplu o trăsătură esențială a limbii. Totuși, Lambert ajunge doar la opinia că limbile „reale" nu sunt „universale" (*characteristica*). Dacă ar fi mers mai departe cu raționamentul său, ar fi trebuit să arate că cele două tipuri de „limbă" pornesc de la principii complet diferite.

Așadar, Lambert neagă limbilor „reale" trăsăturile unei limbi „universale" și merită un loc important în istoria filozofiei limbajului fie și numai datorită acestei constatări negative, dar mai ales datorită implicațiilor sale pozitive. „Limba științifică" pe care o întrezărește el nu este, în realitate, o „limbă", ci o descriere și o analiză a limbii. Această idee nu s-a impus, de fapt, nici până astăzi. Atât în structuralism, cât și în diversele direcții ale gramaticii generative, la aproape toate nivelele de structurare a limbii, datele primare ale limbajului sunt mereu confundate cu faptele secundare obținute prin analiza științifică. Ne-am obișnuit astăzi să operăm cu trăsături distinctive în fonologie, în morfologie și în domeniul lexical: *p* și *b* se deosebesc între ele prin trăsătura

45. *Ibidem*, 72 și urm. = § 123.

* „Inventatorii limbilor reale au procedat cu totul altfel, iar natura și nevoia i-au ajutat în acest scop. Au început cu întregul. Ei au dat fiecărui animal, fiecărei plante, fiecărui obiect familiar care le-a ieșit în cale, acțiunilor și celor mai cunoscute tipuri de schimbări, modificări și raporturi câte un nume arbitrar, sub forma a tot atât de multe semne prescurtate. Ei au mers de la întreg către părțile componente mai mari ale acestor obiecte, și apoi la cele mici" (n. tr.).

distinctivă ± „sonor“; *gib* și *gab*, prin trăsăturile „imperativ“ *vs* „indicativ“, pe de o parte, „prezent“ *vs* „preterit“, pe de alta; *tun* și *machen* prin trăsătura ± „rezultativ“. În acest fel s-ar putea crea impresia că limbile sunt alcătuite sistematic din trăsături de acest tip. În realitate, lucrurile stau invers, iar Lambert a observat asta foarte clar, chiar dacă nu a mers până la ultimele consecințe ale acestei constatări: Primare în limbă sunt unitățile cu un grad relativ mare de complexitate; unitățile simple apar secundar, prin asocierea unor unități noi care se intersectează parțial cu cele deja existente, iar „mulțimea tuturor elementelor comune“ furnizează trăsăturile cu care se operează în descrierea limbii:

primar secundar

În limbă, întregul are un caracter primar în raport cu părțile sale componente.

17.3. Johann Werner Meiner (1723–1789)

Johann Werner Meiner s-a născut în Franconia Inferioară, nu departe de Schweinfurt, ca fiu al unui învățător de școală primară. Și-a urmat studiile academice la Leipzig, unde a studiat filozofia, diverse discipline filologice și, mai ales, teologia protestantă. După terminarea studiilor, a lucrat timp de peste patruzeci de ani mai întâi ca director adjunct, apoi ca director al gimnaziului din Langensalza, în Turingia, unde a predat ebraică, greacă, latină, franceză și germană; lucrările sale de filozofie a limbajului pornesc de la experiențele pe care le-a putut avea cât timp a predat aceste cinci limbi. Ultimii ani de viață și i-a dedicat problemelor de natură religioasă.

Meiner a fost, fără îndoială, cel mai important exponent al gramaticii generale în Germania secolului al XVIII-lea și trebuie considerat, împreună cu James Harris, unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai acestei direcții în configurarea sa modernă. Lucrarea sa principală poartă titlul *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und Allgemeine Sprachlehre*[46]. Meiner continuă, prin această lucrare, un gen de gramatici inițiat odată cu *Grammaire de Port-Royal* (cca 1660), despre care am mai vorbit: cel al unei *Grammatica universalis* a unei limbi populare.

46. Meiner 1781/1971.

Nu ne vom ocupa aici în amănunt de *Grammaire générale et raisonnée* a lui Arnauld și Lancelot. Dat fiind însă că i-a livrat lui Meiner – cel puțin indirect – modelul pentru a sa *teorie generală a limbii*, trebuie să o prezentăm măcar în punctele ei principale.

17.3.1. *Grammaire de Port-Royal* și teoria gramaticii generale

După un obicei al secolului al XVII-lea, titlul cuprinde și planul general al lucrării: *Grammaire générale et raisonnée contenant les fondements de l'art de parler; expliquez d'une manière claire & naturelle. Les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, & des principales différences qui s'y rencontrent. Et plusieurs remarques nouvelles sur la Langue françoise* [„Gramatica generală și rațională, ce cuprinde fundamentele artei de a vorbi, explicate într-o manieră clară & naturală. Cauzele a tot ce este comun în toate limbile și principalele diferențe dintre acestea. Cu mai multe noi observații despre limba franceză“].[47]

Și din titlul părții a doua, cea care ne interesează exclusiv în lucrarea de față, cititorul află ce îl așteaptă: *Seconde partie de la Grammaire generale. Où il est parlé des principes & des raisons sur lesquelles sont appuyées les diverses formes de la signification des mots* [„A doua parte a Gramaticii generale. În care se vorbește despre principiile și rațiunile pe care se sprijină diversele forme ale semnificației cuvintelor“].[48]

Cine vrea să conceapă o gramatică generală poate să urmeze diverse principii metodice, mai mult sau mai puțin potrivite. Cele mai importante sunt următoarele, pe care le prezentăm schematic:

a) Se poate încerca o construire a gramaticii generale pe calea generalizării inductive, pornind de la limbi cunoscute. „Ce qui est commun à toutes les langues“ înseamnă, în acest caz, „ceea ce se constată în toate limbile“. Această cale este inadecvată, pentru că nu sunt luate în considerare limbile care nu îi sunt cunoscute autorului unei asemenea gramatici, după cum nu sunt avute în vedere nici posibilitățile care, din întâmplare, nu s-au realizat în limbile pe care el le cunoaște. Pe această cale pot fi indicate eventual unele detalii, fără a avea pretenția de exhaustivitate.

b) Pornindu-se de la un „conținut de gândire“ extralingvistic, se încearcă prezentarea diverselor conținuturi de limbă drept configurări secundare ale acestui conținut general. Astfel, principiul limbajului este căutat în afara limbii. Dar, întrucât se poate ajunge la extralingvistic doar pornindu-se

47. *Grammaire de Port-Royal* 1676/1966.
48. *Ibidem*, 26.

de la una sau mai multe limbi, acest conținut al gândirii «pur» trebuie desprins de concretizările sale într-o limbă – o operație care nu reușește întotdeauna.

c) Se alege o limbă istorică drept model pentru ideea generală de limbă și se încearcă a se deduce toate celelalte limbi pornind de la aceasta.

d) Se pleacă de la ideea de limbă și se încearcă să se stabilească ce se poate deduce din aceasta ca fiind rațional necesar și ce trăsături, în măsura în care trebuie considerate istoric-contingente, pot apărea într-un număr potențial infinit de configurări. În acest caz, se obține doar o schemă generală, căci «materia» gramaticii nu poate fi extrasă din ideea de limbă.

O formă deosebit de frecventă a gramaticii generale o reprezintă o variantă a tipului b), în care un anumit tip de gândire, mai exact gândirea logic-rațională, este considerat pur și simplu fundamentul extralingvistic al limbii. Prin urmare, în limbile istorice se constată concordanțe și abateri de la acest fundament. Abaterile sunt considerate „eroare“ sau „bunul-plac al cuiva“ în respectiva limbă. Gramatica și semantica din Evul Mediu reprezentau o combinație între tipul c) și varianta «raționalistă» a tipului b). Mai exact, se pornea de la latină ca model, însă și acolo se constatau contradicții față de legile «logice» ale gândirii. *Grammaire de Port-Royal* este un produs hibrid, mai precis o combinație între tipurile b) (în varianta «raționalistă»), c) și a). Ambii autori au ca punct de plecare gândirea logică atunci când dau asigurări că:

> Tous les Philosophes enseignent qu'il y a trois operations de nostre esprit: CONCEVOIR, IUGER, RAISONNER.[49,*]

Ca urmare, ei reprezintă concepte și enunțuri sub formă de afirmații și judecăți. Pentru alte secvențe ei urmează o limbă, în primul rând limba latină, ca de exemplu la tratarea cazurilor[50], însă, în afară de aceasta, fac referire mereu și la alte limbi, precum ebraica, greaca, italiana și – *last but not least* – franceza, pentru a cuprinde „ceea ce este comun tuturor limbilor“. Cei doi autori văd limba ca pe un produs hibrid care, pe de o parte, conține principii generale, constante și logic necesare, iar pe de altă parte cuprinde și reguli arbitrare cu o arie limitată de aplicare și care au la bază convenții. Vom vedea imediat că și gramaticianul francez Nicolas Beauzée (1717–1789) are o părere foarte asemănătoare. Alegând această cale, cei doi autori au găsit o

49. *Ibidem*, 27.

* „Toți filozofii ne învață că există trei operații pe care le face spiritul nostru: A CONCEPE, A JUDECA, A RAȚIONA“ (n. tr.).

50. *Ibidem*, II, 7, 43–51.

modalitate foarte simplă de a respinge obiecțiile care ar fi putut fi aduse față de reprezentarea lor: tot ceea ce nu este în conformitate cu principiile lor este pus pe seama «celuilalt» domeniu al limbii, care se bazează pe arbitrar și convenție.

În acest punct pare potrivit să facem un excurs într-o problemă personală. Redactorul lăudabilei serii *Grammatica universalis*, în care au apărut reeditări comentate ale multora dintre lucrările mai vechi, dar importante de teorie a limbii, mă include, în introducerea la *Grammaire de Port-Royal*, împreună cu Chomsky, printre admiratorii acestei lucrări: „M. Coseriu cite la grammaire générale avec respect en discutant les implications ontologiques et sémantiques de la catégorie «Verbe»".[51] De fapt, în articolul „Logizismus und Antilogizismus in der Grammatik" confirmasem că cei doi autori ai *Gramaticii de la Port-Royal*, spre deosebire de alții, au știut foarte bine să facă diferența între categoriile semantice și cele ontologice.[52] Asta nu schimbă cu nimic faptul că în același studiu consideram absurd suportul teoretic aflat la baza *Gramaticii de la Port-Royal*, ca și felul în care acesta a fost dezvoltat. În acest punct specific, Arnauld și Lancelot au ajuns, nu *datorită*, ci *în ciuda* ideilor lor greșite, la un rezultat încă acceptabil și astăzi. Nimeni nu se poate înșela tot timpul!

Secolul al XVIII-lea este perioada de înflorire a gramaticii generale. Toate lucrările de acest fel sunt, în măsura în care aparțin tipurilor b) sau c), absurde din perspectiva scopului urmărit. Ele trebuie considerate intenții ratate în domeniul teoriei limbii și al gramaticii. Aspectul lor pozitiv constă nu în interpretarea faptelor de limbă, ci în bazele teoretice asumate tacit, mai exact în ideea unității spiritului uman. Că această unitate este căutată într-un domeniu în care nu poate fi în nici un caz găsită este altă problemă, care se înscrie în nesfârșita istorie a greșelilor omenești.

17.3.2. Teoria limbii, filozofică și generală, la Meiner

Gramatica generală a lui Meiner este o reprezentantă proeminentă a genului în care se înscrie. Datorită organizării foarte stricte, lucrarea la care ne referim este foarte potrivită pentru a caracteriza ideile și scopurile acestei direcții de gândire. Problematizările tipice ale gramaticii logiciste și erorile care rezultă în mod inevitabil de aici pot fi foarte clar prezentate cu ajutorul acestei lucrări. Istoria unei discipline nu este alcătuită doar din realizările, ci și din erorile

51. Brekle 1966, XI.
52. *Cf.* Coseriu 1976a, 256, nota 53.

sale. Concepțiile false generează noi impulsuri. Ele provoacă respingerea lor și creează, astfel, ocazia obținerii unor concepții noi – și a apariției unor noi erori.

Problematizările de la care pornește Meiner și principiile pe care le urmărește sunt amănunțit formulate în cele peste nouăzeci de pagini ale *Prefeței*. Lucrarea însăși constituie aplicarea practică a programului expus aici și este alcătuită din trei părți, care, la rândul lor, sunt compuse din mai multe părți:

– Prima parte:
  Tratează probleme de ortoepie (ortofonie) și ortografie.
– Partea a doua:
  Tratează teoria propoziției și a părților de propoziție (*partes orationis*).
– Partea a treia:
  Tratează teoria frazei (a perioadei).

Chiar și prin întindere (cca 250 de pagini), partea a doua este cea mai importantă și, de altfel, și cea mai interesantă din perspectivă lingvistică.

Meiner distinge două tipuri de gramatică generală, „teoria armonică a limbii“ și „teoria filozofică a limbii“. Prin cea dintâi Meiner înțelege o disciplină empirică, ce procedează inductiv; pornește de la observarea limbilor individuale și stabilește prin comparație punctele în care ele coincid, fără a putea stabili și motivele acestei coincidențe. Se mulțumește cu simple constatări. Dimpotrivă, teoria filozofică a limbajului pornește de la gândirea umană și stabilește concordanțele logic necesare dintre limbi, concordanțe care au ca bază legile generale ale gândirii; de aceea, teoria filozofică include, crede Meiner, și teoria armonică a limbii, în timp ce cazul invers nu este posibil:

> Dieser gedoppelte Weg der Meditation, worauf die Regeln der Sprachkunst erfunden werden können, macht eben den Unterschied zwischen einer *harmonischen* und *philosophischen* Sprachlehre aus. Beyde haben dieses mit einander gemein, daß sie beyde Lehrsätze und Regeln enthalten, so mehrern Sprachen gemeinschaftlich sind; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die *philosophische Sprachlehre* ihre gemeinschaftliche Regeln aus der allgemeinen Beschaffenheit des menschlichen Denkens; die *harmonische* aber aus der Vergleichung etlicher Sprachen gegen einander hernimmt, indem sie das, worinnen die verglichenen Sprachen mit einander übereinstimmen, in Regeln verfasset, ohne sich dabey um den Grund dieser Übereinstimmung zu bekümmern. Demnach ist eine *philosophische Sprachlehre* zwar allezeit *harmonisch*, und muß es auch natürlicher Weise seyn, aber darum ist eine *harmonische* nicht gleich auch *philosophisch*. Die *harmonische* überzeuget nur, daß etliche Sprachen unterschiedene Eigenschaften und also auch einerley Regeln mit einander gemein haben; die

> *philosophische* aber unterrichtet uns von dem Grunde, warum diese Eigenschaften und Regeln gemeinschaftlich seyn müssen.[53,*]

În acest pasaj este vorba despre o distincție conceptuală care va fi desemnată, cu terminologia utilizată aici, prin expresiile *empiric-general vs universal* sau *rațional necesar*. De fapt, ceea ce este empiric-general poate fi doar constatat, nu și realmente fundamentat. Ca rațional necesar, universalul se bazează, dimpotrivă, pe principii și își găsește explicația în chiar aceste principii; de aceea l-am putea numi și „esențialul". Faptul că „teoria filozofică a limbii" a lui Meiner nu corespunde propriilor pretenții este o altă problemă, asupra căreia vom reveni.

În articolul *Grammaire*, care reprezintă contribuția sa la *Encyclopédie*, Nicolas Beauzée propune o distincție asemănătoare, prin care contrapune gramatica generală nu uneia empiric-comparative, așa cum face Meiner, ci gramaticii unei limbi particulare, cu scopuri practice:

> „Gramatica generală este o știință întrucât nu are ca obiect decât speculația rațională asupra principiilor imuabile și generale ale cuvântului; o gramatică particulară este o artă, deoarece are în vedere aplicarea practică a principiilor generale ale cuvântului la instituțiile arbitrare și uzuale ale unei limbi particulare."[54]

Principiul metodologic al lui Meiner constă în presupunerea că o teorie filozofică a limbii trebuie să se ocupe doar de stări de lucruri existente *a priori*. Ea

53. Meiner 1781/1971, IV și urm.

* „Această dublă cale de meditație, prin care pot fi descoperite regulile artei vorbirii, determină distincția dintre o teorie *armonică* a limbii și una *filozofică*. Ele au în comun faptul că amândouă cuprind principii și reguli, astfel încât sunt comune mai multor limbi; se deosebesc însă între ele prin faptul că teoria *filozofică a limbii* își deduce regulile comune din structura generală a gândirii umane; iar teoria *armonică* a limbii își scoate regulile din comparația între anumite limbi, în măsura în care ea transformă în reguli punctele în care limbile comparate coincid, fără a-și mai pune problema fundamentului acestei coincidențe. Prin urmare, *teoria filozofică a limbii* este întotdeauna *armonică* și trebuie să fie așa în mod natural, însă cea *armonică* nu este, la rândul ei, și *filozofică*. Teoria *armonică* a limbii ne dovedește doar că anumite limbi au în comun diferite trăsături și reguli; însă teoria *filozofică* a limbii ne arată de ce aceste trăsături și reguli trebuie să fie comune [mai multor limbi]" (n. tr.).

54. „La *Grammaire générale* est une science, parce qu'elle n'a pour objet que la spéculation raisonnée des principes immuables & généraux de la parole; une grammaire particulière est un art, parce qu'elle envisage l'application pratique des principes généraux de la parole aux institutions arbitraires & usuelles d'une langue particulière"; Beauzée, art. *Grammaire*, în *Encyclopédie* 1966, vol. 7, 841 și urm.

trebuie să fie independentă de orice experiență, căci deduce din gândire ceea ce *trebuie* să fie, nu constată pur și simplu ceea ce *este*:

> Folglich müssen ihre Lehrsätze auf dem Wege der Meditation *a priori* und keineswegs *a posteriori* gefunden werden; und wenn sie erfunden worden sind, dann müssen sie erst gegen die Erfahrung verglichen und durch sie bestätiget werden.[55,*]

În acest punct se impune o comparație cu Louis Hjelmslev. Prin „empirie", acesta înțelege – în opoziție cu uzul obișnuit al cuvântului – confirmarea ulterioară, prin observație, a unei teorii formulate *a priori*.[56]

În relație cu distincția pe care o face între „gramatica ca știință" și „gramatica ca artă", Beauzée propune, într-o formulare foarte asemănătoare, un principiu metodologic analog:

> „Gramatica admite deci două tipuri de principii: unele sunt de un adevăr imuabil și de aplicare universală; ele țin chiar de natura gândirii și depind de analiza acesteia, al cărei rezultat sunt. Celelalte nu au decât un adevăr ipotetic, dependent de convențiile libere și schimbătoare, și nu sunt de folos decât la popoarele care le-au adoptat în mod liber [...] Știința gramaticii [= *Grammaire générale*, n. aut.] este anterioară tuturor limbilor, întrucât principiile sale se caracterizează printr-un adevăr etern și nu fac decât să presupună posibilitatea limbilor; dimpotrivă, arta gramaticii este ulterioară limbilor deoarece utilizarea limbilor trebuie să existe înainte de a fi raportată artificial la principii generale."[57]

În legătură cu primul postulat, presupunerea tacită a unei unități a gândirii umane, este de criticat faptul că această ipoteză (atât la Beauzée, cât și la Meiner) este limitată de la bun început la un anumit tip de gândire, la gândirea

55. Meiner 1781/1971, IV.

* „Prin urmare, principiile sale trebuie găsite *a priori* pe calea meditației și în nici un caz *a posteriori*; iar când sunt găsite, abia atunci trebuie comparate cu experiența și confirmate de aceasta."

56. *Cf.* Hjelmslev 1943/1974, cap. 3 și urm.

57. „La Grammaire admet donc deux sortes de principes: les uns sont d'une vérité immuable & d'un usage universel; ils tiennent à la nature de la pensée même, ils en suivent l'analyse; ils n'en sont que le résultat; les autres n'ont qu'une vérité hypothétique, & dépendante de conventions libres & muables, et ne sont d'usage que chez les peuples qui les ont adoptés librement [...]. La science grammaticale [= *Grammaire générale*] est antérieure à toutes les langues, parce que ses principes sont d'une vérité éternelle, et qu'ils ne supposent que la possibilité des langues: l'art grammatical, au contraire, est postérieur aux langues, parce que les usages des langues doivent exister avant qu'on les rapporte artificiellement aux principes généraux"; Beauzée, art. *Grammaire*, în *Encyclopédie* 1966, vol. 7, 841.

rațională. Este probabil că limbajul corespunde totuși unui alt tip de gândire, cum ar fi gândirea mitică sau „poetică“ de care vorbește Vico. Poate că există și un fel de gândire genuin prin limbaj, care se deosebește și de gândirea mitică, și de cea rațională.

În ceea ce privește al doilea postulat, presupunerea referitoare la „uniformitatea originalului“ limbilor, Meiner nu spune unde a găsit această uniformitate și unde poate fi întâlnită. Din felul în care prezintă lucrurile, el pare s-o fi apucat în direcția contrară față de cea indicată de el însuși. Meiner a derivat gândirea umană unitară din limbi individuale, mai exact spus, dintr-o singură limbă, greaca clasică, pe care, în mod evident, voia să o identifice pur și simplu cu gândirea. Chiar titlul lucrării pare să indice ideea că „teoria rațiunii“ este dedusă din observarea limbii, deși autorul său afirmă contrariul. El a ales calea

> nach welchem ich aus einer genauern Betrachtung des Originals der Sprachen, der menschlichen Denkungsart, dasjenige erst aufsuchte, was ich in den Sprachen zu suchen hätte, und alsdenn bey angestellter Vergleichung, zu meinem großen Vergnügen, ja auch öfters zu meiner Verwunderung, auch wirklich fand...[58,*]

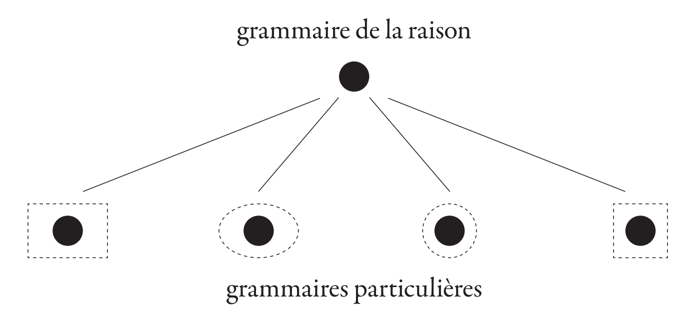
Meiner rămâne dator cu răspunsul la întrebarea cum a ajuns la recunoașterea gândirii pure. În această privință, autorii *Gramaticii de la Port-Royal* și-au ușurat munca. Ei făceau apel la autoritatea citatului: „Tous les philosophes enseignent...“ Desigur, nu tot ceea ce filozofii afirmă în legătură cu categoriile gândirii poate fi transpus fără rezerve în domeniul limbii. Gramaticienii de la Port-Royal nu-și făceau griji în această privință, căci prin „tous les philosophes“ se refereau, în secret, în primul rând la ei înșiși.

Făcând cu totul abstracție de faptul că nu aflăm cum se poate ajunge la principiile presupuse de Meiner, cel de-al doilea postulat, ipoteza „uniformității originalului“, este, în funcție de exemplul concret la care este raportat, fals, sau fals și contradictoriu în același timp. Pentru a arăta acest lucru trebuie să facem apel la un corolar al acestei ipoteze fundamentale: cel care vorbește de „uniformitatea originalului“ recunoaște astfel implicit că limbile particulare, „copiile“, se desprind în mod diferit. După cum am văzut deja, pentru Arnauld și Lancelot diversitatea limbilor individuale se explica pornind de la caracterul lor mixt: în jurul unui nucleu stabil, format din ceea ce este rațional necesar și în care se manifestă *grammaire de la raison*, se grupează zonele

58. Meiner 1781/1971, VII.

* „Pe care, printr-o cercetare mai atentă a originalului limbilor, a tipului gândirii umane, am căutat în primul rând ceea ce trebuia să caut în limbi și apoi, prin comparație, spre marea mea bucurie, dar și, adesea, spre marea mea uimire, am și găsit realmente...“ (n. tr.).

neregulate și supuse schimbărilor istorice ale arbitrarului și a ceea ce este mai mult sau mai puțin incidental:



Pentru Meiner, în afară de principiul rațional nu mai există nici un alt principiu, fie el întemeiat pe convenție sau arbitrar. Filozoful german trebuie să explice diversitatea faptică a limbilor individuale într-un alt mod. După opinia sa, diversele limbi sunt, în grade diferite, copii «fidele», mai mult sau mai puțin «reușite» ale originalului:

> Ich betrachte zuvörderst das Original nach allein seinen Eigenschaften, und nachdem ich alles das Mannichfaltige darinnen entdecket habe, es mögen *wesentliche* oder *zufällige* Stücke seyn, so sammle ich das Wesentliche und sondere es von dem Zufälligen ab; dann schließe ich also: wenn von diesem Originale Abdrücke vorhanden sind, so müssen sich an diesen Abdrücken alle diese Eigenschaften befinden, die ich an dem Originale gefunden habe, wenn anders die Abdrücke getreu verfertiget sind. Freylich können die Abdrücke in Ansehung der Vollkommenheit sehr von einander unterschieden seyn, und einige mehr, andere weniger dem Originale entsprechen. Ich untersuche also nunmehro die Kopien nach dem Originale und sehe, ob die Eigenschaften des Originals, die ich zuvor aufgesucht und aus einander gesetzet habe, sich auch alle in den Kopien ausgedrückt finden: *dieß ist das Verfahren der philosophischen Sprachlehre*.[59,*]

59. *Ibidem*, VI.

* „Mai întâi cercetez originalul în toate trăsăturile sale și după ce am descoperit întreaga sa varietate, fie că aceste particularități sunt *esențiale*, fie că sunt *întâmplătoare*, atunci adun ceea ce este esențial și îl separ de ceea ce este întâmplător; gândesc apoi în felul următor: dacă există copii ale acestui original, atunci în aceste copii trebuie să se găsească toate aceste trăsături pe care le-am găsit la original, cu condiția ca ele să fi fost făcute cu fidelitate. Desigur, copiile se pot deosebi mult între ele în privința perfecțiunii lor și unele pot să corespundă mai mult originalului, iar altele, mai puțin. Acum cercetez copiile în funcție de original și văd dacă trăsăturile originalului pe care le-am căutat și le-am separat anterior sunt toate exprimate în copii: *aceasta este procedura specifică teoriei filozofice a limbajului*" (n. tr.).

Meiner cunoaște deci două tipuri de «abatere» de la original: «falsificarea» și «copia incompletă». În primul caz pot fi diferențiate două variante: falsificarea unui principiu rațional în întreaga limbă sau doar într-o anumită regulă a limbii.

Prima variantă o constată Meiner în arabă: „arabul" comite o eroare logică atunci când preia din greacă o marcă de caz pentru nominativ. Prin aceasta se ajunge la o redundanță nedorită, căci subiectul în arabă este deja clar marcat prin distincția de gen la verb:

> Daß aber der *Araber* außer der Bestimmung des Subjekts, die er schon in seiner Sprache durch das gedoppelte Genus der Personen in dem Verbo hatte, auch noch von den Griechen ein Casuszeichen angenommen hat, das hat er wohl unüberlegt gethan, weil er nicht wußte, worzu das gedoppelte Genus in den Personen des Verbi vorhanden ist.[60,*]

Un exemplu pentru cea de-a doua variantă a primului caz îl găsește Meiner în germană: folosirea numelui propriu fără articol este de fapt permisă doar la nominativ, căci la toate celelalte cazuri este nevoie de articol ca marcă a cazului: „Anna hat Peter gesehen" este un enunț ambiguu; dacă vrem să spunem că Peter reprezintă obiectul în acest enunț, atunci ar trebui să sune astfel: „Anna hat *den* Peter gesehen":

> Er [*scil.*: der Araber] hat sich hier in der Nachahmung der griechischen Sprache eben so betrogen, wie sich heutiges Tages die deutschen Sprachlehrer bey der Declination eines Nominis proprii in der Nachahmung der französischen Sprache betrügen, doch mit dem Unterschiede, daß *jener* was unnöthiges annahm, *diese* was nöthiges wegwerfen.[61,**]

Dimpotrivă, folosirea articolului este în franceză superfluă, pentru că funcția de marcare a cazului este preluată de prepozițiile *à* și *de*:

> Weil nun bey den Franzosen der Nominativus und Accusativus kein Casuszeichen brauchen, so wird ein Nomen proprium in diesen beyden Casibus ganz

60. *Ibidem*, XLVI și urm.

* „Dacă *arabul* a preluat din greacă încă o marcă de caz, în afară de determinarea subiectului, pe care o poseda deja în limba sa prin genul dublu al persoanei verbului, el a făcut acest lucru fără să se gândească, fiindcă nu a știut la ce servește genul dublu al persoanei verbului" (n. tr.).

61. *Ibidem*, XLVII.

** „El [arabul] s-a înșelat în copierea limbii grecești tot așa cum, în zilele noastre, profesorii germani se înșală în declinarea unui nume propriu imitând limba franceză, însă cu diferența că *acela* prelua ceva superfluu, pe când *aceștia* elimină ceva necesar" (n. tr.).

> nackend und bloß ohne alle Bestimmung und ohne Casuszeichen hingesetzet. Aber entbehret auch ein Nomen proprium bey den Franzosen in den übrigen Casibus [...] die Casuszeichen? Da hätte der Deutsche bedenken sollen, daß *du* und *au* aus *de le* und *à le*, das ist, aus dem Casuszeichen *de* und *à* und dem Articulo *le* und *la* zusammengesetzt sind, und daß, nach Weglassung des Articuli *le*, *la* bey dem Nomine proprio, *de* und *à* als Casuszeichen übrig bleiben müssen [...]. Er hätte ferner bedenken sollen, daß, wenn er, wie der Franzos, kein Casuszeichen zum Nominativo nöthig hat, darum noch nicht gleich folge, daß er auch, wie der Franzos, das Casuszeichen für den Accusat. entbehren könne; denn der Deutschen ihr Accusat. läßt sich nicht so, wie der Franzosen ihrer, bloß aus der Stelle, die er im Satze einnimmt, erkennen. Demnach muß der Deutsche zur Declination eines Nominis propr. für alle Casus, bis auf den Nominativum, Casuszeichen haben. [...] Lutherus hat also in seiner Bibelübersetzung richtig declinirt: Nom. Adam; Gen. des Adams; Dat. dem Adam; Accus. den Adam.[62,*]

Constatăm cu surprindere faptul că Meiner consideră corectă forma *des Adams*, deși această formă se caracterizează tocmai prin redundanța pe care el a condamnat-o la „arab".

Să vorbim acum despre al doilea caz, despre caracterul imperfect al „copiilor". Dintre limbile cunoscute lui, Meiner le consideră criterii pe acelea care, într-un anumit domeniu, prezintă un mare număr de distincții. În comparație cu ele, celelalte sunt „imperfecte":

> Die ersten Sprachen, die hebräische mit all ihren Schwestern, waren zufrieden, nur die drey Hauptzeiten, 1) *die gegenwärtige*, 2) *die vergangene*, 3) *die zukünftige* bestimmet zu haben. Damit war aber der philosophischdenkende Grieche nicht zufrieden. Dieser sahe ein, daß etwas an und vor sich vergangen seyn könnte, aber,

62. *Ibidem*, XLVII și urm.

* „Întrucât la francezi nominativul și acuzativul se exprimă fără vreo marcă de caz, un nume propriu va fi folosit la aceste cazuri ca atare, pur și simplu fără vreo determinare și fără marcă de caz. Dar oare numele propriu apare în franceză fără nici o marcă și la celelalte cazuri? La aceasta ar fi trebuit să se gândească germanul, la faptul că *du* și *au* sunt compuse din *de le* și *à la*, adică din mărcile de caz *de* și *à* plus articolul *le* și *la*, și că, după îndepărtarea articolului *le*, *la* de la numele propriu, *da* și *à* trebuie să rămână de fapt mărci de caz [...]. Mai departe, germanul trebuia să se gândească la faptul că, dacă, precum francezul, nu are nevoie de vreo marcă pentru cazul nominativ, de aici nu rezultă că se poate lipsi, ca francezul, și de mărcile de caz ale acuzativului; căci germanii nu-și recunosc pur și simplu acuzativul, ca francezii, doar după locul pe care îl ocupă în propoziție. Din această cauză, germanul trebuie să aibă la dispoziție, la declinarea unui nume propriu, mărci cazuale pentru toate cazurile, până la nominativ. [...] Luther a declinat, așadar, corect substantivele în traducerea Bibliei: nom. *Adam*; gen. *des Adams*; dat. *dem Adam*; acuz. *den Adam*" (n. tr.).

> mit einer andern Handlung verglichen, *entweder* noch dauerte, da diese andere anfieng, *oder* schon volkommen vorbey war, da die andere anfieng. Er fieng also an, das Praeteritum in 1) absolutum s.[ive] perfectum, und 2) in relativum abzutheilen und *jenes* zu gebrauchen, wenn von einer Handlung alleine die Rede ist, *dieses* aber, wenn zwo Handlungen, die beyde nunmehro vergangen sind, mit einander in Absicht auf die Zeit, verglichen werden [...].[63,*]

Și în acest caz există două posibilități, și anume *παρατατικόν* (*imperfectum*), pe de o parte, și *ὑπερσυντελικόν* (*plusquamperfectum*), pe de altă parte. Totuși, „grecul" nu s-a mulțumit nici cu asta; el a căutat mereu prilej să introducă noi diferențieri și astfel – cel puțin în sistemul temporal – a creat un standard imposibil de depășit:

> Man hat also die ganze Bestimmung der Modalität der Sätze wieder dem Witze der Griechen zu verdanken.[64,*]

Să ne întoarcem la punctul inițial al considerațiilor noastre, la postulatul lui Meiner în legătură cu „caracterul unitar al originalului limbilor". Este clar că aici Meiner confundă între ele două niveluri ale gândirii, respectiv nu le diferențiază unul de celălalt. Pe de o parte, „originalul" său corespunde regulilor generale ale gândirii; pe de altă parte însă, el conține și rezultatele reale sau potențiale ale aplicării acestor reguli, și anume ceea ce a fost gândit și ceea ce poate fi gândit în conformitate cu aceste reguli.

În primul caz, postulatul se dovedește a fi fals sub aspect empiric. Limbile nu urmează, în general, regulile logice pe care Meiner le consideră ca formând „originalul". Multe redundanțe și ambiguități sunt cât se poate de „corecte" sub aspectul limbii; ele pot fi «corectate» doar la nivelul textului.[65]

63. *Ibidem*, XLII.

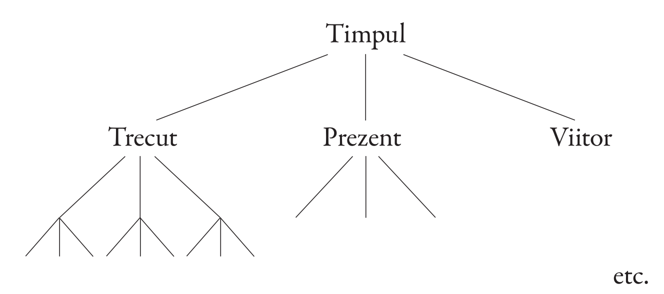
* „Primele limbi, ebraica cu toate surorile ei, s-au mulțumit să delimiteze doar trei timpuri principale, 1) *prezentul*, 2) *trecutul* și 3) *viitorul*. Grecul, gânditor de filozofie, nu a fost mulțumit cu asta. El și-a dat seama că ceva se poate plasa în trecut față de el însuși, însă, în comparație cu o altă acțiune, *fie* încă mai dura atunci când această acțiune a început, *fie* era deja terminat în momentul începerii acesteia. Grecul a început să împartă preteritul în 1) *absolutum* s.[ive] *perfectum* și 2) *relativum* și să-l folosească *pe primul* atunci când este vorba doar de o acțiune și *pe al doilea* atunci când două acțiuni, ambele trecute, sunt comparate între ele din perspectivă temporală [...]" (n. tr.).

64. *Ibidem*, XLV.

** „Pentru determinarea integrală a posibilităților de modalizare în enunț trebuie deci să fim recunoscători din nou iscusinței grecilor" (n. tr.).

65. [*Cf.* Coseriu, *Textlinguistik*, mai ales Coseriu 1994, 54 și urm., și extrasul dintr-un amplu manuscris nepublicat al lui Coseriu, în *Energeia und Ergon*, vol. I = Coseriu 1988a.]

În al doilea caz, postulatul se dovedește fals din punct de vedere empiric din aceleași motive, însă în afară de aceasta mai este fals și sub aspect rațional, adică este contradictoriu. El conține, cu alte cuvinte, invariabilitatea gândirii în toate manifestările sale. Această idee poate fi însă susținută doar în legătură cu regulile gândirii, nu și în legătură cu ceea ce este sau poate fi gândit conform acestor reguli. Regulile gândirii pot fi invariabile, dar produsele rezultate din aplicarea lor sunt supuse efemerului. Ține de esența a ceea ce a fost gândit faptul că acesta sporește și se schimbă mereu, iar de esența a ceea ce poate fi gândit ține faptul că încă nu a fost gândit. În aceasta constau posibilitățile nelimitate de realizare a sa prin gândire. Desigur, și Meiner trebuie să recunoască în ceea ce este gândit o actualizare progresivă a virtualităților, și el face acest lucru în măsura în care – cum am demonstrat mai sus – descrie apariția continuă de noi distincții în limbă, de-a lungul timpului. Totuși, aceste distincții nu pot fi copiate după nici un original, căci se pot repeta la nesfârșit și pot fi combinate între ele. Schema diferențierii timpurilor verbale poate fi reprezentată astfel:



În interiorul perioadelor de timp segmentate în acest fel, distincția între trecut, prezent și viitor poate fi mereu reluată.

Chiar dacă distincțiile din limbă ar putea fi reduse la cele logice, tot nu s-ar putea prevedea ce trăsături trebuie să aibă o limbă într-un domeniu cu o configurație din ce în ce mai subtilă. Doar empiric se poate stabili ce fel de trăsături îi stau la dispoziție unei limbi, iar constatări de acest tip sunt valabile numai pentru o perioadă de timp limitată.

Și astfel, Meiner se vede obligat să introducă o categorie nouă și întru câtva bizară pentru a justifica diversitatea limbilor: categoria „tipurilor de gândire". El presupune că s-ar putea ca,

> aus dem Unterschied der Sprachen, der, nach Abrechnung desjenigen Eigenthümlichen, so in der Materie einzelner Wörter bestehet, bloß in einem größern

> oder mindern Grad der Deutlichkeit oder der Bestimmtheit zu suchen ist, auf die mehr oder minder erleuchtete Denkungsart der Völker richtig schließen...[66,*]

Astfel, din cercetarea filozofică a limbilor ar lua naștere și o „istorie a rațiunii umane“:

> Denn weil die Sprache eine sinnliche Abbildung unserer Gedanken ist, so kann man ja aus der zunehmenden Vervollkommung der Sprache immer auf die vorausgegangene Vervollkommung der Denkungsart eines Volkes sicher zurücke schließen.[67,**]

Așa cum vorbirea unui copil, pe care acesta o învață de la mama sa, se perfecționează odată cu trecerea timpului, și în cazul „limbilor particulare“ se poate constata de-a lungul istoriei un proces de perfecționare:

> In welcher partikulären Sprache wir einen beträchlichen Zuwachs an Vollkommenheit gewahr werden, deren ihrer Nation kann man auch sicher einen vorzüglichen Grad von erleuchteter Denkungsart beylegen.[68,***]

„Tipurile de gândire“ coincid sau nu cu „structura generală a gândirii umane“. Dacă da, atunci „uniformitatea originalului“ nu poate fi susținută, întrucât „tipurile de gândire“ sunt diverse, după cum Meiner însuși admite. Dacă aceste „tipuri de gândire“ nu coincid cu gândirea generală, apare întrebarea ce trebuie să înțelegem prin ele. „Generale“ în sens strict nu pot fi, căci nu se manifestă, evident, în toate formele activității mentale. În afară de asta, nici limbile nu pot fi copii ale unui singur original, căci ele reflectă „moduri de gândire“ diverse. Această concepție – cu toate dificultățile pe care le presupune – poate fi schematizată astfel:

66. Meiner 1781/1971, VIII.

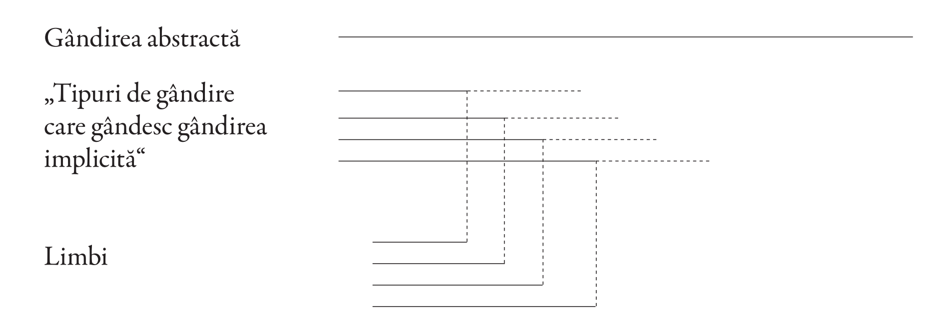
* „Din diferența între limbi, care, după eliminarea a ceea ce îi este specific și aflându-se în materia cuvintelor particulare, trebuie căutată pur și simplu în gradul mai mare sau mai mic de claritate sau de precizie, să se ajungă la concluzii corecte despre modul de gândire mai mult sau mai puțin precis al popoarelor...“ (n. tr.).

67. *Ibidem*.

** „Căci, întrucât limba reprezintă o reproducere senzorială a gândurilor noastre, atunci din observarea perfecționării progresive a limbii se pot trage concluzii sigure despre perfecționarea felului în care gândește un popor, care o precedă pe cea din limbă...“ (n. tr.).

68. *Ibidem*, IX.

*** „În care limbi particulare percepem o sporire considerabilă a gradului de perfecțiune, iar națiunilor care le vorbesc le putem atribui cu certitudine un grad superior de precizie a gândirii“ (n. tr.).



Meiner pornește mai întâi de la un nivel al gândirii abstracte pe care îl pierde imediat din vedere, căci nu ne spune cum trebuie să-l înțelegem și cum putem lua cunoștință de el. După aceea, sunt introduse diverse „tipuri de gândire“, care se pot compara cu gândirea abstractă doar până la un anumit grad (reprezentate de noi prin lungimea diferită a liniilor din schema de mai sus). În sfârșit, intră în schemă limbile particulare; în ele se reflectă tipurile de gândire mai mult sau mai puțin desăvârșite. Se poate astfel explica oarecum gradul diferit, mai mare sau mai mic, de perfecțiune a limbilor particulare. Însă în ceea ce privește „falsificarea“ originalului, ne lovim de mari dificultăți. Cum s-ar putea explica eroarea logică a arabului? Trebuie pornit de la un „tip de gândire“ care desemnează funcția de subiect prin prezența categoriei genului la verb și la acesta trebuie alăturat un alt tip de gândire, care nu știe nimic despre această modalitate de marcare a funcției enunțiative și de aceea o desemnează încă o dată printr-un morfem de caz.

Desigur, Meiner a perceput corect diversitatea gândirii mediate prin limbă; în această privință, faptul că el operează cu diverse „tipuri de gândire“ are la bază o intuiție corectă. Însă în interpretarea acestei intuiții Meiner face două greșeli strâns legate una de alta. Pe de o parte, el dorește să vadă în „tipurile de gândire“ «copii» mai mult sau mai puțin perfecte ale unei «gândiri originale» anterioare, și nu realizări întru câtva diferite ale unui tip de gândire sau ale unei anumite capacități spirituale; pe de altă parte, el vrea să ierarhizeze tipurile de gândire pe care le propune și, împreună cu acestea, diversele limbi. Diferențele dintre limbi sunt apreciate drept indicii ale unui grad mai mare sau mai mic de „precizie“. Diferențierile nou descoperite la funcțiile din limbă corespund nu «altor» disocieri, ci unora «mai recente» sau «mai fine». În această irezistibilă tendință de ierarhizare constă, desigur, eroarea principală a lui Meiner. Pasul înainte esențial, chiar dacă nu în totalitate reușit, făcut de Wilhelm von Humboldt va consta tocmai în faptul că el va vedea în diferențierile noi care apar în limbă nu neapărat ceva «mai avansat», ci mai ales ceva diferit.

„Copiile“ pe care Meiner le cercetează sunt cele cinci limbi pe care trebuia să le predea: ebraica, greaca, latina, franceza și germana. Doar arareori sunt luate în discuție și alte limbi. Cu un număr atât de redus de limbi și de categorii spre care se îndreaptă principalul interes al lui Meiner (acestea sunt, în linii mari, cele mai importante părți de propoziție, subiectul și predicatul) se poate opera la nevoie, chiar dacă forțat, o ierarhizare din perspectiva gradului mai mare sau mai mic de progres. Dacă Meiner ar fi cercetat și alte limbi, ar fi trebuit să admită că există multe alte diferențieri în limbi și că în nici un caz acestea nu permit o clasificare a tuturor limbilor în funcție de gradul lor de perfecțiune. Limba L poate face în domeniul X distincții mult mai fine decât limba M, însă rămâne mult în urma acesteia în domeniul Y. Dacă observăm diversitatea structurilor lingvistice într-o proporție mai mare, vom fi înclinați să vedem în ceea ce este nou nu neapărat ceva mai bun, ci altceva.

În ceea ce privește, acum, principiul metodologic al lui Meiner, ipoteza că o teorie filozofică a limbii trebuie să pornească de la stări de lucruri date *a priori*, autorul său este, fără îndoială, din perspectivă pur formală, pe drumul cel bun. Categoriile rațional necesare pot fi obținute doar pe cale deductivă, pornindu-se de la o intuiție eidetică, și nu de la observații empirice. Sub aspect faptic însă, Meiner se află pe un drum greșit, căci dorește să-și derive categoriile din gândirea extralingvistică. O deducție de acest tip este admisibilă doar atunci când recurge la nivelul limbii, atunci când este întreprinsă pornind de la ideea de limbă. E nevoie să ne întrebăm ce trăsături trebuie să caracterizeze o instituție pentru a corespunde ideii de limbă și pentru a se putea numi „limbă“ pe drept cuvânt. Însă printr-o asemenea deducție se ajunge doar la *forma*, nu și la *materia* gramaticii. O „gramatică generală“, așa cum, teoretic, o concepea Meiner, se mișcă în domeniul universalului, al necesarului și al posibilului și, astfel, poate furniza doar schema formală a unei gramatici. Cu a sa teorie filozofică a limbii, Meiner a pătruns adânc în domeniul empiriei. El a încercat să explice o mare parte a substanței gramaticii prin gândirea umană, lucru care nu este posibil. Substanța gramaticii se înscrie în domeniul generalului empiric. Nici o instanță nu o poate deduce, ci doar constata. Acest lucru se vede nu în ultimul rând la Meiner: deducțiile sale corecte sunt acelea care se referă la ceea ce este rațional necesar; generalizările empirice duc aproape toate la afirmații care nu pot fi susținute.

De altfel, Meiner are niște reprezentări destul de naive în ceea ce privește apariția și dezvoltarea categoriilor limbii. Cititorul modern ia cunoștință cu un ușor amuzament de felul în care s-a petrecut totul, în concepția lui Meiner: grecul, „posesor al unei gândiri filozofice“, este nemulțumit de sistemul

timpurilor gramaticale din limba sa și introduce noi distincții, mai subtile. După aceea, acest lucru „l-a învățat francezul de la grec". De o deosebită inteligență a dat dovadă grecul atunci când a divizat viitorul în *futurum absolutum* și *futurum exactum*. „Acest lucru a fost preluat de la grec nu doar de latin, ci și de german, prin intermediul francezului." „Arabul" a acționat „fără socoteală" atunci când a marcat dublu cazul subiect în sistemul său verbal, după cum am văzut.[69] Despre cât de plauzibile sunt aceste ipoteze din punct de vedere istoric, Meiner nu-și face nici o grijă.

Toate acestea nu trebuie să ne împiedice să apreciem ingenioasele contribuții ale lui Meiner la teoria gramaticii. Dacă greșește în ierarhizarea pur gramaticală a fenomenelor lingvistice, asta se întâmplă mai ales deoarece el subordonează aceste fenomene concepției sale despre raportul dintre limbă și rațiune. Sub aspectul teoriei gramaticii, filozoful german a realizat lucruri importante. Astfel, el formulează un principiu care abia după foarte mult timp va deveni un bun comun al cercetării lingvistice. Categoriile unei limbi nu ar trebui proiectate asupra alteia, ci fiecare limbă ar trebui cercetată din perspectiva propriilor sale categorii – „imanente", cum se va spune mai târziu. În interpretarea sintagmei grecești ὁ Φιλίππου ᾿Αλέξανδρος (literal: „Alexandru al lui Filip"), el protestează împotriva «ipotezei elipsei», cea obișnuită și comodă:

> Ich weiß wohl, daß man dieses [*scil.* die betreffende Konstruktion] durch Auslassung (Ellipsin) der Wortes υἱός [„Sohn, Nachkomme"] zu erklären sucht; aber etwas durch Ellipsin in einer fremden Sprache erklären, heißt nichts anders, als eine fremde Sprache nach unserem Sprachgebrauch ergänzen und sie nicht nach ihrer eigenen Denkart richten und beurtheilen wollen.[70,*]

Un alt exemplu de circumspecție caracteristică analizelor de teorie a gramaticii propuse de Meiner îl reprezintă comparația pe care o face între verbe și adjective, sub aspectul funcției predicative a acestora. El distinge „Verba, die etwas unselbständiges bezeichnen und zugleich die *copulam propositionis* [i. e. *sein* in prädikativer Funktion, J. A.] mit in sich schließen" („verbe care desemnează ceva dependent și în același timp includ și o *copula propositionis*" [i. e. *a fi* cu funcție predicativă, J. A.]) și „Adjektiva, die zwar, wie die Verba,

69. *Cf.* Meiner 1781/1971, XLII și urm., și *supra*.
70. *Ibidem*, 94.
* „Știu că se încearcă explicarea acesteia [a acestei construcții] prin omisiunea (elipsa) cuvântului υἱός [«fiu, urmaș»]; însă a explica ceva dintr-o limbă străină prin elipsă nu înseamnă altceva decât a completa o limbă străină conform uzului limbii noastre, și nu a o regla și aprecia în funcție de modul de gândire care îi este specific" (n. tr.).

etwas unselbständiges bezeichnen, aber nicht so, wie die Verba, eine *copulam propositionis* mit in sich schließen" („adjective care, ca și verbele, desemnează ceva dependent, însă nu includ și o *copula propositionis*")[71]. Astfel, un verb ca *aegrotare* „a fi bolnav" conține copula, însă adjectivul *aegrotus* „bolnav", nu. *Puer aegrotat* corespunde deci lui *puer aegrotus est* „copilul este bolnav"; însă *puer aegrotus* „copil bolnav" nu conține predicație.

Prin examinarea perioadei condiționale în diverse limbi, Meiner ajunge la concluzia că instrumente lingvistice total diferite pot avea funcții gramaticale foarte asemănătoare. În greacă și franceză, indiferent de topică, reiese doar din timpurile verbului care propoziție este ipoteza și care concluzia. În germană, același timp este folosit în ambele propoziții. Pentru a marca mai clar concluzia, ceea ce s-ar putea dovedi necesar în cazul perioadelor mai complicate, germana se ajută de cuvântul *so*: „Gehorchtest du mir, *so* wärest du mir angenehm." [„Dacă mi te supui, *atunci* mi-ai fi pe plac."] Comentariul lui Meiner în această chestiune sună astfel:

> Demnach vertritt des Deutschen sein Wörtchen *so* die Stelle des verdoppelten Imperfecti und Plusquamperfecti bey den Franzosen, und des gedoppelten Aoristi bey den Griechen.[72,*]

În diverse manuale, Meiner este prezentat drept un precursor timpuriu al gramaticii valențelor[**], nu în ultimul rând datorită rolului special pe care filozoful german îl atribuie în propoziție predicatului.[73] Această orientare gramaticală *ante litteram* spre „dependențe" sau „valențe" se evidențiază și prin paralelismul foarte strict ce caracterizează discuția despre construcțiile verbale și cele adjectivale. El recunoaște nu doar existența verbelor cu una sau două compliniri (*verba absoluta* și *relativa*, de ex. *liegen* „a sta întins"– *legen* „a așeza"), ci și pe cea a adjectivelor cu una sau două compliniri (*adjectiva absoluta* și *relativa*, de ex. *schön* „frumos" *vs begierig nach* „lacom după"). Meiner arată că, într-o comparație, atât verbele, cât și adjectivele pot fi extinse asupra unei poziții; în cazul celor cu o complinire apar două argumente, în cazul

71. *Ibidem*, 80 și 81.

72. *Ibidem*, XLIII.

* „Astfel, particula germană *so* ocupă locul pe care îl ocupă la francezi imperfectul și mai mult ca perfectul, iar la greci, aoristul" (n. tr.).

** În original: *Dependenzgrammatik*. Cunoscut mai ales cu numele „gramatica valențelor", acest curent în lingvistica modernă a fost inițiat de lingvistul francez Lucien Tesnière (1893–1954) (n. tr.).

73. [*Cf.*, de exemplu, *ibidem*, 127.]

celor cu două compliniri, trei: „*Caius* este mai frumos ca *Titius*“; „*Caius* este mai lacom după *bani* ca *Titius*“; „*Caius* o duce mai bine decât *Titius*“; „*Caius* iubește *știința* mai mult decât *Titius*“.[74]

Judecata finală în ceea ce privește contribuția lui Meiner în domeniul teoriei și al filozofiei limbajului trebuie formulată disociat. El se dovedește a fi un istoric naiv și un logician slab – așa cum este cazul celor mai mulți reprezentanți ai logicismului în teoria gramaticii, chiar dacă sunt logicieni prin formație –, însă ca gramatician este genial. Dacă ar fi considerat categoriile limbii drept posibilități, atunci *Allgemeine Sprachlehre* ar fi devenit o capodoperă a gândirii gramaticale. Însă această opțiune ar fi contrazis propriile sale concepții fundamentale. Așa cum ne apare ea astăzi, opera lui Meiner poate fi folosită doar cu privire la unele chestiuni de detaliu, care trebuie, de altfel, reinterpretate și încadrate într-un alt context pentru a corespunde realității limbii.

17.4. Problema originii limbajului

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea se redeșteaptă interesul față de problema originii limbajului. Academiile anunță premii pentru rezolvarea unor probleme, gânditori importanți precum Condillac, Maupertuis sau Rousseau vin cu propuneri de rezolvare a acestora, după cum vom arăta în capitolul următor. În secolul al XIX-lea, în cercurile specialiștilor în lingvistică, ce se împotriveau oricăror speculații filozofice, felul în care s-a pus această problemă a fost considerat naiv. Societatea de lingvistică din Paris (Société de Linguistique de Paris) scrie chiar în statutul său că nu va accepta contribuții pe tema originii limbajului sau a construcției unei așa-numite „limbi universale“.[75]

Dacă ne ocupăm aici succint de doi teoreticieni germani ai originii limbajului, o facem mai ales ca pe o pregătire pentru tezele și ideile lui Herder și Hamann, care însă nu vor mai putea fi discutate în partea întâi a lucrării de față. Vom prezenta aici doar doi cunoscuți reprezentanți ai celor două poziții contrare, care, în problema dilematică privitoare la originea divină sau umană a limbajului, și-au asumat o poziție fermă.

17.4.1. Johann Peter Süßmilch (1707–1767)

Johann Peter Süßmilch s-a născut la Zehlendorf, care abia mai târziu a devenit o parte a Berlinului. După ce a primit o formație de bază ca anatomist,

74. *Cf. ibidem*, XL.
75. [*Cf.* și Auroux 1989, în Gessinger/von Rahden 1989, vol. II, 122 și urm.]

a studiat, la universitățile din Halle și Jena, dreptul și limbile orientale. Astăzi este cunoscut mai ales ca pionier în domeniul demografiei.

Ca membru al Academiei de Științe din Berlin înființate odinioară de Leibniz,[76] în 1756 prezintă o luare de poziție îndreptată împotriva concepției fostului președinte al Academiei, Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759)[77], în care însă, de fapt, polemiza cu opiniile lui Condillac și Rousseau despre originea limbajului. Acest studiu a apărut abia zece ani mai târziu, cu titlul *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe – Încercare de a dovedi că prima limbă nu s-a născut datorită omului, ci doar Creatorului*.[78] Câțiva ani mai târziu, Herder va face referire directă la Süßmilch în lucrarea *Abhandlung über die Ursprung der Sprache*, care a primit premiul aceleiași Academii.

Süßmilch este unul dintre numeroșii cercetători care pun apariția limbajului pe seama unei revelații divine pentru că nu și-au putut explica cum de a fost cu putință să fie creat un sistem atât de complex fără ca creatorii săi să dispună deja de un asemenea sistem. El este sigur „daß [...] die Sprache ohnmöglich von Menschen entstehen können, ehe und bevor sie eine ordentliche Sprache gehabt haben...“ [„că [...] este cu neputință ca limbajul să fi luat naștere prin oameni, înainte ca aceștia să aibă o limbă organizată“].[79] În demonstrația sa, autorul face apel doar la argumente de ordin intern, nu și la argumente externe:

> Der Zweck dieser Abhandlung geht dahin, daß ich suchen will zu erweisen, daß der Ursprung der Sprache nicht von Menschen herrühre. Dieser Beweis soll nicht historisch oder biblisch seyn, sondern er soll aus der innern Beschaffenheit der Sprache hergenommen werden...[80,*]

Înzestrarea omului cu instituția limbajului nu poate fi explicată nici printr-o nevoie umană imperioasă, nici prin întâmplare. Dumnezeu l-a creat pe om deja dotat cu limbaj:

> ...da also weder die Nachahmung noch die Noth zur Erfindung und zur Verbesserung der Sprache zureichend haben seyn können, gleichwohl aber in der Sprache

76. *Cf. supra* 13.
77. *Cf. supra* 14.2.
78. Süßmilch 1766/1998.
79. *Ibidem*, 124.
80. *Ibidem*, 13 și urm.
* „Scopul acestui studiu este acela că voi încerca să dovedesc că originea limbajului nu provine de la oameni. Această demonstrație nu va fi istorică sau biblică, ci argumentele vor fi scoase din structura limbii...“ (n. tr.).

> Ordnung und Vollkommenheit befindlich ist [...], der Hazard aber gar nicht zur Entstehung einer Sprache kann angenommen werden, so bleibt nichts übrig, als daß man zu Gott, als dem Schöpfer, seine Zuflucht nehme...[81,*]

17.4.2. Dietrich Tiedemann (1748–1803)

Dietrich Tiedemann este originar din localitatea Bremervörde, lângă Bremen. A studiat la Göttingen matematica, Antichitatea clasică și istoria filozofiei. Între 1769 și 1773 a fost profesor privat în Livland, regiune istorică din jurul orașului Riga. Lucrarea sa *Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache*, cu care, ca și Herder, a concurat pentru Premiul Academiei din Berlin, a apărut la Riga în 1772. Mai târziu, s-a reîntors în Germania, a predat mai întâi filologie clasică la Kassel, apoi istoria filozofiei la Marburg. A fost cel mai categoric adversar al lui Kant și Fichte.

În scrierea sa, aspru recenzată de Hamann, care era de partea lui Herder, Tiedemann s-a străduit să demonstreze că apariția limbajului nu trebuie pusă pe seama divinității, așa cum fusese de părere Süßmilch, la care Tiedemann se referă în mod direct, ci că limbajul a fost creat chiar de oameni:

> Der Ursprung der Sprache, oder ihre Entstehungs-Art, oder, bestimmter zu reden, die Art und Weise, wie die Sprache von Menschen hat können erfunden werden, und wie sie wahrscheinlicher Weise ist erfunden worden, ist der Gegenstand dieser Abhandlung.[82,**]

Pentru a-și susține teza, Tiedemann trebuie să nege ideea că limbile individuale ar fi avut de la început o organizare completă:

> Diese zuerst erfundene Sprache war aber noch keine ordentlich eingerichtete, keine zusammenhängende Sprache, viele Theile waren da, mehrere fehlten, und selbst die, die da waren, waren roh und ungeschliffen. [...] Wenn also im andern Abschnitte von der Ausarbeitung der zuerst erfundenen Sprache geredet werden soll: so muß gezeigt werden, auf welche Art die Menschen die besondern Theile

81. *Ibidem*, „Cuprins“, pagini nenumerotate.

* „...însă, cum nici imitarea, nici necesitatea nu puteau fi suficiente pentru inventarea și îmbunătățirea limbii, în schimb ordinea și perfecțiunea sunt prezente în limbă [...], iar hazardul nu poate fi admis drept cauză a apariției unei limbi, nu ne rămâne nimic altceva decât să recurgem la Dumnezeu drept creator [al limbii]...“ (n. tr.).

82. Tiedemann 1772/1995, „Prefață“ (pagini nenumerotate).

** „Originea limbii, felul în care a apărut aceasta sau, ca să vorbim mai precis, felul în care a putut să fie inventată limba de către oameni și cum probabil a fost inventată, acesta este obiectul studiului de față“ (n. tr.).

> erfunden, wie sie sich nach und nach ausgebessert, und zu ihrer jetzigen Vollkommenheit erhoben haben.[83,*]

Tiedemann încearcă să ducă la îndeplinire aceste sarcini pe care și le-a trasat singur. Limba, spune el, s-a dezvoltat treptat, condiționată de necesități exterioare, față de care oamenii au reacționat în mod rațional. De la simplele imitații onomatopeice, oamenii au ajuns treptat să folosească semnele arbitrare:

> Der Gebrauch der Töne, welcher sich anfänglich nur auf Nachahmungen erstreckte, breitete sich weiter aus. Durch den guten Erfolg und durch die Bequemlichkeit der Töne aufgemuntert, fiengen die Menschen an, nach Anlaß der nachahmenden, auch andere zu ersinnen, die weniger Ähnlichkeit mit den Dingen selbst hatten.[84,**]

Acest lucru a favorizat puterea de imaginație și astfel, în curând, fiecare membru al comunității a fost în stare să contribuie cu propriile invenții la tezaurul comun al limbii:

> Auf diese Art also erfand bald dieser bald jener von der Gesellschaft ein Wort, je nachdem es ihm seinem Gebrauche und seinem Bedürfnisse nach am bequemsten und am nöthigsten war.[85,***]

Chiar la sfârșitul tratatului său, Tiedemann își pune problema felului în care au apărut conceptele generale:

> Aber, wird man fragen, woher kommen denn die allgemeinen Ausdrücke? Die ersten Worte konnten nicht so allgemein seyn, als sie es jetzt sind, weil die Begriffe es nicht waren. Die ersten Vorstellungen der Menschen waren sinnliche Empfindungen, so wie sie es noch jetzt bey den kleinen Kindern sind. Die darauf

83. *Ibidem*, 152 și urm.

* „Însă această primă limbă inventată nu era încă o limbă strict organizată și coerentă, unele părți existau, încă și mai multe lipseau, și chiar cele existente erau brute și necizelate. [...] Dacă se va vorbi deci în alt capitol de perfecționarea primei limbi inventate, va trebui să se arate în ce fel au inventat oamenii componentele speciale, în ce mod le-au îmbunătățit treptat și le-au ridicat la nivelul actual de desăvârșire" (n. tr.).

84. *Ibidem*, 191.

** „Întrebuințarea sunetelor, care la început se limita la simple imitații, s-a răspândit rapid. Încurajați de reușita și de comoditatea pe care le presupunea folosirea sunetelor, oamenii au început, după modelul sunetelor imitate, să inventeze și altele, care nu aveau decât o foarte mică asemănare cu lucrurile ca atare" (n. tr.).

85. *Ibidem*, 192.

*** „În acest fel, în curând, când unul, când altul dintre membrii comunității a inventat un cuvânt, după cum îi era mai comod și mai necesar, în funcție de propria întrebuințare a limbii și de necesitățile sale de exprimare" (n. tr.).

> folgenden Begriffe von Substanzen waren Bilder derselben, die sich der Einbildungskraft eindruckten. Man kann daher diese Begriffe individuell nennen, weil sie von Individuis hergenommen waren, und weil sie Individua abbildeten, ob sie gleich den Individuis nicht in allen Stücken ähnlich waren.[86,*]

Ca și la Locke și Berkeley, este vorba aici evident de reprezentări individuale, și nu chiar de concepte. Tiedemann nu explică felul în care „primele reprezentări", „percepțiile senzoriale", se pot transforma în semnificații ale limbii, deși are pretenția că oferă o explicație. Obiecțiile lui Leibniz față de posibilitatea existenței conceptelor individuale au fost cu totul uitate.

Deocamdată ne oprim aici în ceea ce privește teoriile despre originea limbajului din spațiul lingvistic german. La o parte din acest complex de idei ne vom întoarce în capitolul următor, în contextul discuției despre câțiva autori francezi; însă cele mai multe dintre aceste teorii pot fi discutate abia în relație cu Herder și Hamann.

17.5. Indicații bibliografice

Așa cum cititorul a înțeles din trimiterile bibliografice aflate în notele de subsol din acest capitol, pentru toate lucrările discutate aici au apărut între timp ediții comentate, relativ ușor accesibile. Lista completă a indicațiilor bibliografice poate fi găsită în partea întâi a *Bibliografiei*. Chiar și *Noul Organon* al lui Lambert există într-o ediție fotomecanică[87] al cărei redactor a folosit ediția originală aflată în biblioteca Universității din Heidelberg. *Gramatica de la Port-Royal* cunoaște un mare număr de ediții comentate; în afară de cea pe care am folosit-o aici, amintim și reeditarea celei din 1830, cu observațiile lui Ch.P. Duclos și cu o introducere de Michel Foucault.[88]

În ceea ce privește așa-numita „literatură secundară", cu excepția lui Wolff, despre care vorbește orice istorie a filozofiei, utile sunt mai degrabă lucrările de

86. *Ibidem*, 252 și urm.

* „Dar se va pune întrebarea: cum au apărut expresiile generale? Primele cuvinte nu puteau să fie la fel de generale cum sunt astăzi, pentru că nici conceptele nu erau generale. Primele reprezentări ale oamenilor au fost percepții senzoriale, așa cum sunt și astăzi la copiii mici. Conceptele pentru substanțe apărute din aceste percepții erau imagini ale acestora, care s-au imprimat în imaginație. Astfel, aceste concepte pot fi denumite individuale pentru că au fost preluate de la indivizi și pentru că reprezentau obiecte individuale, chiar dacă nu erau la fel cu indivizii în toate componentele lor" (n. tr.).

87. Lambert 1764/1965.

88. *Grammaire de Port-Royal* 1830/1969.

istorie a lingvisticii decât cele de istorie a filozofiei limbajului. Nu există încă un canon care să indice autorii care trebuie incluși într-o istorie de filozofie a limbajului. Cunoscutul *Lexicon grammaticorum* oferă informații despre Meiner și Süßmilch, iar Verburg, despre Lambert. Această lucrare, disponibilă acum într-o limbă «de circulație», se dovedește încă o dată o sursă indispensabilă de informație.[89] Una dintre cele mai importante lucrări despre *Gramatica de la Port-Royal* este cercetarea lui Roland Donzé.[90] Aproape tot ceea ce trebuie știut în legătură cu teoriile despre originea limbajului se găsește în cele două volume ale ediției îngrijite de J. Gessinger și W. von Rahden.[91] Bibliografia referitoare la Beauzée și alți teoreticieni ai gramaticii francezi va fi indicată în capitolul următor. Pentru o contribuție fundamentală asupra temei „logică și gramatică" pot fi consultate mai ales două studii ample dedicate acestei teme de către autorul lucrării de față.[92]

89. Verburg 1951/1998.
90. Donzé ²1971.
91. Gessinger/von Rahden (red.) 1989.
92. *Cf.* Coseriu 1987a și 1988a.

18
SECOLUL AL XVIII-LEA ÎN FRANȚA: DE LA ILUMINISM LA PREROMANTISM

Până spre începuturile Preromantismului, Iluminismul francez stă sub semnul discuției în jurul problemei limbii. Nu degeaba în această perioadă a fost forjat termenul *grammairien-philosophe*. Aproape toți „filozofii“ din această epocă – și în categoria „filozofilor“ erau incluși, de asemenea, oamenii de știință și literații – au adus, într-o măsură mai mare sau mai mică, o contribuție la discuția asupra problemei limbii.[1] Pe cei mai importanți dintre aceștia îi vom aminti în cele ce urmează, iar la unii ne vom întoarce ulterior, pentru o discuție mai amplă: Jean le Rond d'Alembert (1717–1783), împreună cu Diderot, de care ne vom ocupa ceva mai pe larg, editori ai marii *Enciclopedii* franceze;[2] Charles Batteux (1713–1780); Nicolas Beauzée și Charles Pinot Duclos (pe care i-am cunoscut în contextul discuției despre *Grammaire de Port-Royal*); Antoine Court de Gébelin (cca 1725–1784); Charles de Brosses (1709–1777); César Chesneau Dumarsais (sau Du Marsais, 1676–1756); François-Urbain Domergue (1745–1810); Claude Adrien Helvétius (1715–1771), unul dintre cei mai hotărâți adepți ai materialismului și ai ateismului dintre colaboratorii *Enciclopediei*; Maupertuis, președinte al Academiei berlineze, adversar al lui Süßmilch; Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758–1838); Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781), înalt funcționar al statului care, la îndemnul lui Condillac și Mapertuis, a elaborat diverse teze asupra dezvoltării limbajului și a redactat articolul *Etymologie* din *Enciclopedie*, și, nu în ultimul rând, Voltaire (pe numele său real François Marie Arouet, 1694–1778), modelul de „filozof“ al secolului al XVIII-lea care, însă, în domeniul limbajului apare mai degrabă ca *grammairien* și *puriste*. De Condillac, Diderot și Rousseau ne vom ocupa în subcapitole separate.

1. *Cf.* Ricken *et alii* (1990), 66.

2. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751–1780 = *Encyclopédie* 1966.

18.1. Privire generală asupra teoriei limbajului și a filozofiei limbajului în Iluminismul francez

Climatul spiritual din Franța secolului al XVIII-lea poate fi caracterizat – dacă facem abstracție de curentele secundare și de cele subterane – ca o sinteză între raționalismul «autohton» și un empirism «importat». Cele două direcții gnoseologice au avut pretenția de a produce o reînnoire și o refundamentare pe baze mai sigure a filozofiei de până atunci. Raționalismul matematizant al lui Descartes a fost continuat și dezvoltat de către cartezieni în Franța și în alte țări ale Europei continentale. La acesta s-a adăugat empirismul britanic, care ajunsese, prin opera lui John Locke, *Essay*, la punctul cel mai înalt al dezvoltării sale de până atunci. Lucrarea lui Locke fusese deja tradusă în franceză la 1700 de către Pierre Coste, care adăugase și comentarii critice. În unele puncte, empirismul conciliant al lui Locke era absolut compatibil cu universul ideilor raționaliste. Tot pe seama unei origini britanice poate fi pusă o anumită atitudine, conturată mai ales sub aspect practic, față de lumea supusă cunoașterii, atitudine care nu poate fi dedusă exclusiv din motive gnoseologice. Francis Bacon (1561–1626), om politic și teoretician al științei, contemporan cu Shakespeare, a fost unul dintre primii învățați care au cerut ca verificarea ipotezelor prin metode experimentale să constituie un standard pentru orice fel de știință și ca scopul cunoașterii științifice să fie considerată dominarea de către om a naturii, în scopul desăvârșirii culturii. Acest program a fost transpus într-o manieră deosebit de impresionantă în domeniul practicii științifice de către fizicianul Isaac Newton (1643–1727). Constructul teoretic newtonian a devenit accesibil unui mare număr de intelectuali francezi prin lucrarea lui Voltaire *Eléments de la philosophie de Newton*, care a trezit astfel, până și la *les beaux esprits*, interesul față de științele experimentale ale naturii.

Din întâlnirea celor două curente filozofic-științifice ia naștere Iluminismul francez. El este mai degrabă o ideologie, o atitudine generală față de problemele filozofice și științifice, decât o direcție filozofică autonomă și unitară. Iluminismul francez poate fi cel mai bine caracterizat prin ideea că problema esenței lucrurilor (a lui *ce*) este rezolvată tot mai mult prin apel la problema modului de a fi al lucrurilor (problema lui *cum*), adică la comportamentul acestora în condiții pe cât posibil precis stabilite. Această nouă atitudine față de obiectul cunoașterii este cel mai bine exprimată de Condillac care, în *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, asupra căruia vom reveni, ne asigură că dorește să cerceteze spiritul nu pentru a stabili esența acestuia („pour en établir

la nature"), ci pentru a-i cunoaște operațiunile („pour en connaître les opérations"), pentru a înțelege cum funcționează.[3]

Această aserțiune sună a scepticism moderat în raport cu problemele rămase «fără răspuns» din filozofia tradițională a esenței; totuși, prin aceasta, problema esenței lucrurilor nu este total ignorată. Cel care își pune întrebări cu privire la „operațiile" unui obiect presupune, în general, cunoașterea implicită a esenței acestuia. Cum am putea încerca să aflăm cum funcționează spiritul uman fără a avea nici un fel de reprezentare a lui? În această excludere, la prima vedere elegantă, a celor mai importante întrebări constă punctul vulnerabil al Iluminismului francez și european.

Din credința în capacitatea oamenilor de a explica în totalitate felul în care se manifestă lucrurile se naște convingerea că lumea poate funcționa foarte bine și fără o intervenție directă a lui Dumnezeu. Aceasta duce la o rezervă generală față de problemele religioase, care poate merge de la deism până la ateismul declarat. În același timp, este respinsă și metafizica tradițională, căci problema lui *ce* (a esenței) este socotită inactuală. Omul își creează singur „cauzele", în măsura în care reconvertește raportul direct observabil „dacă ... atunci" într-unul de tipul „din cauză că ... rezultă că". Toată această schimbare fusese deja schițată de *Enlightenment*-ul englez. În Franța se adaugă doar transferul principiului cauză–efect în domeniul istoriei. În acest climat spiritual general se dezvoltă diverse direcții filozofice. Acestea se întind de la senzualismul «favorabil spiritului» al lui Condillac la scientismul flexibil și dispus la compromisuri practicat de cei doi redactori ai *Enciclopediei* și la naturalismul unui Maupertuis, până la materialismul și mecanicismul împărtășite de Julien Offroy de la Mettrie (1709–1789) în cartea *L'Homme-machine* sau de Paul Henri, baron d'Holbach (1723–1751), în lucrările sale *Système de la nature* și *Le Christianisme dévoilé*. Că această poziționare nu era compatibilă cu ideologia oficială a Franței monarhice, o demonstrează faptul că cei doi, La Mettrie și d'Holbach, au murit în exil în Germania; familia lui Holbach era oricum originară din Palatinat.

Filozofia limbajului din epocă se menține în cadrul acestei ideologii. Problema care se pune acum nu mai este *ce* este limba, ci *cum* funcționează aceasta sau *cum* apare și se dezvoltă ea. Răspunsul la prima parte a întrebării se profilează în cadrul teoriei gramaticii generale, iar la cea de-a doua, în cadrul teoriei despre originea limbajului. În primul caz se încearcă explicarea prin principii generale a limbilor, în structura lor morfologică și semantică; în al doilea caz,

3. Condillac, *Essai*, *Introduction* = Condillac 1746/1970, 5.

dezvoltarea limbajului (este vorba, mai degrabă, de limbajul în general, *le langage*, decât de limbile particulare, *les langues*) trebuie interpretată în mod rațional. Prin aceasta trebuie să înțelegem efortul de a prezenta evoluția limbii, atât sub aspectul formei, cât și sub cel al conținutului, ca pe o serie ordonată de pași care duc spre un grad din ce în ce mai mare de complexitate. Etapele analizei sunt echivalate cu etapele dezvoltării. Ceea ce se dovedește a fi „cel mai simplu“ din perspectivă rațională este cu siguranță „primul“ și sub aspect istoric. În evoluția limbilor de la simplu la complex se reflectă progresul uman – de la starea inițială de animal până la deplina raționalitate. Același lucru este valabil pentru cercetarea structurilor și a funcțiilor limbilor. Ca atât de multe alte obiecte, limbile nu le mai apar spiritelor luminate drept fenomene învăluite în mister, așa cum le vedeau cei din întunecata epocă anterioară. Este de ajuns să aplicăm câteva principii ca să putem explica pe deplin structura, funcția și apariția limbii. Dezvoltarea limbajului se explică prin structura acesteia. Limbajul este un obiect care poate fi în întregime analizat și clarificat pe baza câtorva principii, indiferent dacă este vorba de ființarea sau de devenirea ei. Această convingere îi unește pe reprezentanții celor două direcții ale teoriei limbajului din spațiul francez al secolului al XVIII-lea, teoria gramaticii generale și teoria despre originea limbii.

La o privire mai atentă, vedem că reprezentanții ambelor direcții procedează deductiv și astfel, în același timp, „constructivist“. În ciuda convingerilor fundamental empiriste, ei nu se apropie de obiect pe calea observației, ci îl explică prin principii generale, iar acest obiect îl consideră clarificat în mod satisfăcător atunci când se poate arăta cum a apărut sau cum ar putea fi fabricat („constructivism“). Reprezentanții gramaticii generale pornesc – așa cum tocmai am stabilit în cazul lui Meiner – de la un paralelism între gândirea rațională și limbă. Ei nu cercetează o limbă, ci stabilesc care sunt trăsăturile de care trebuie să dispună în mod necesar o limbă și argumentează *post festum* ceea ce se cere teoretic, cu exemple din diferite limbi. Teoreticienii care se ocupă de originea limbajului pun la baza cercetărilor lor o ipoteză despre cele mai simple elemente și despre obținerea unei complexități progresive prin reguli combinatorii. Această ipoteză construită rațional este proiectată apoi asupra dezvoltării limbajului și interpretată sub aspect temporal. Ideea că ceea ce este mai simplu din punct de vedere rațional în limbă nu trebuie neapărat să fie și cel mai vechi nu este luată în considerare în mod serios. Preistoria și istoria timpurie a limbilor, pentru care nu există mărturii accesibile observației, sunt reconstruite pe baza unor raționamente plauzibile. Acest lucru se reflectă în formulări precum „nu se poate accepta faptul că...“, „ne putem

cu greu închipui că...", „cu siguranță acest lucru a fost posibil doar pentru că..." ș.a.m.d. Lucrările în care pot fi găsite astfel de formulări se intitulează „Réflexions philosophiques sur l'origine des langues" sau într-un mod asemănător și exprimă clar caracterul speculativ al tratatelor respective. Dezvoltarea limbajului nu este argumentată cu fapte din stadii mai vechi ale limbii, ci sunt aduse argumente despre felul în care această dezvoltare *trebuie* să se fi produs.[4]

Din perspectiva gramaticii generale, apare întrebarea dacă ceea ce este considerat esențial de către teoreticienii respectivi corespunde într-adevăr esenței limbii. Dacă acest lucru nu se întâmplă, unele dintre trăsăturile considerate „rațional necesare" se dovedesc, în cel mai bun caz, „istoric contingente". Problema esenței limbajului nu este, de fapt, nici măcar formulată, întrucât ea este considerată rezolvată de la bun început. La fel stau lucrurile și cu reprezentanții celei de-a doua direcții. Sub premisa valabilității nelimitate a principiului evoluționist, demersul celor care se ocupă de teoretizarea originii limbajului este indubitabil justificat, însă nici ei nu-și pun problema decisivă. Dacă este contestată tocmai valabilitatea acestui principiu, dacă luăm în considerare posibilitatea ca dezvoltarea limbajului – chiar și numai în unele sectoare – să se producă și de la complex la simplu și ca ceea ce este foarte simplu nici să nu se manifeste direct în limbă, ci doar ca rezultat al analizei lingvistice, dacă, mai mult, putem considera chiar și numai admisibilă ipoteza că orice limbă apare de la început într-o formă mai mult sau mai puțin completă – atunci toată construcția se năruie. Analiza logică rămâne ca atare intactă, însă proiectarea ei asupra istoriei limbii se dovedește inutilă. Ipotezele fundamentale ale celor două direcții nu au fost niciodată puse în discuție de reprezentanții lor, căci astfel ar fi fost distruse bazele ambelor direcții de cercetare. Din această cauză, când le privim astăzi retrospectiv, manifestările ideologiei Iluminismului francez ne apar adesea ca fiind exact ceea ce susținătorii lor au combătut cu cea mai mare îndârjire: niște superstiții.

Înainte de a ne ocupa ceva mai pe larg de o serie de autori, îi vom prezenta pe cei mai importanți reprezentanți ai celor două direcții despre care am vorbit până acum:[5]

În prima direcție, prin care se continuă *Gramatica de la Port-Royal*, apărută în secolul al XVII-lea, se înscriu:

4. *Cf. supra* 15.4.1, „teoria abstractizării" a lui Adam Smith și critica adusă acesteia de către Rosmini Serbati.

5. Ca de obicei, indicațiile bibliografice și – în măsura în care există – reeditările mai accesibile se găsesc în partea întâi a *Bibliografiei*.

- Nicolas Beauzée: *Grammaire Générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues* [„Gramatică generală sau expunere argumentată a elementelor necesare ale limbajului, pentru a sluji drept fundament pentru studiul tuturor limbilor“] (1767);[6] așa cum se întâmplă frecvent în această perioadă, titlul oferă informații despre punctul de vedere și scopul autorului;
- César Chesneau Du Marsais (Dumarsais): *Les Véritables principes de la grammaire ou Nouvelle grammaire raisonnée pour apprendre la langue latine* [„Principiile adevărate ale gramaticii sau Noua gramatică argumentată pentru învățarea limbii latine“] (1729); o lucrare care nu a mai progresat după prefață și un capitol introductiv; la acestea se adaugă 149 de articole lexicografice privind noțiuni gramaticale, cu care Dumarsais a contribuit la *Enciclopedie*;[7]
- François-Urbain Domergue: *Grammaire générale analytique* [„Gramatică generală analitică“] (1799); o reprezentantă târzie a genului, în care un spațiu neobișnuit de amplu îi este rezervat sintaxei;[8]
- Antoine-Isaac Silvestre de Sacy: *Principes de grammaire générale, mis à la portée des enfants, et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues* [„Principii de gramatică generală, puse la îndemâna copiilor și potrivite să servească drept introducere în studiul tuturor limbilor“] (1799); caracterul didactic al lucrării este subliniat de faptul că textul se sfârșește cu un dialog între profesorul Antoine și discipolul său Victor;[9]
- Charles-Pinot Duclos: *Remarques sur la Grammaire de Port-Royal* [„Observații asupra Gramaticii de la Port-Royal“]; aceste observații ale secretarului Academiei Franceze au apărut în 1754, într-o retipărire a celei de-a doua ediții a *Gramaticii de la Port-Royal*, și au fost reluate în multe ediții ulterioare.[10]

Ca reprezentanți ai celei de-a doua direcții, cea a teoriei despre originea limbajului, care nu poate fi întotdeauna disociată clar de prima direcție, îi amintim pe:

- Pierre Louis Moreau de Maupertuis: *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* [„Reflecții filozofice asupra originii limbilor și asupra semnificației cuvintelor“] (1748); *Dissertation sur les*

6. Beauzée 1767/1974.
7. Dumarsais 1971 și 1987. Cea mai cunoscută lucrare a lui Dumarsais, *Traité des tropes*, a fost concepută ca parte a gramaticii generale.
8. Domergue 1799; *cf.* și Busse 1986.
9. Silvestre de Sacy 1799/1975.
10. *Cf. Grammaire de Port-Royal* 1830/1969.

différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées [„Disertație asupra diferitelor mijloace de care oamenii s-au servit pentru a-și exprima ideile"] (1754).[11] Ambele studii au apărut în Analele Academiei din Berlin, al cărei președinte era pe atunci Maupertuis. Ca naturalist, Maupertuis s-a apropiat de obiectul cercetării sale cu o naivitate criticată de adversarii săi de formație filologică, printre care Condillac și Turgot;

– Charles de Brosses: *Traité de la formation méchanique [sic!] des langues ou Principes physiques de l'étymologie* [„Tratat despre formarea mecanică a limbilor sau Principiile fizice ale etimologiei"] (1765).[12] Aici se încearcă explicarea originii limbilor prin câteva rădăcini natural motivate și lămurirea diferențierilor ulterioare printr-o serie de transformări mecanice ale sunetelor.

– Antoine Court de Gébelin: *Monde primitif analysé et comparé avec le Monde moderne* [„Lumea primitivă analizată și comparată cu lumea modernă"] (1773–1782); cele nouă volume au subtitluri de tipul: *considéré dans son génie allégorique*; *considéré dans l'Histoire naturelle de la parole, ou origine du langage et de l'écriture; considéré dans l'histoire civile, religieuse et allégorique du calendrier* [„considerat în geniul său alegoric"; „considerat în istoria naturală a cuvântului, sau originea limbajului și a scrierii"; „considerat în istoria civilă, religioasă și alegorică a calendarului"] etc. O versiune prescurtată a volumelor al doilea și al treilea, care de fapt cuprind toate ideile importante de teorie a limbii, a fost realizată de J.D. Lanjuinais și prevăzută cu comentarii critice.[13] Autorul care, ca protestant în Franța monarhică, a ajuns să facă o carieră în politică, și-a investit toată energia și întreaga avere în acest proiect gigantic prin care voia să dea o istorie a limbajului și a lumii, în toate formele sale de manifestare prin intermediul limbii. În ceea ce privește partea de lingvistică ce ne interesează aici, aceasta a fost preluată curând de învățați precum Lorenzo Hervás y Panduro (1735–1809) sau Johann Christoph Adelung (1732–1806), care au urmărit scopuri mai puțin ambițioase, însă care dispuneau de cunoștințe lingvistice mai vaste.[14]

Nu vom discuta aici despre lucrările prezentate. Un asemenea demers ar fi, cu siguranță, mult mai promițător în cadrul unei istorii a lingvisticii, însă inutil

11. *Cf.* Grimsley (ed. 1971).

12. Brosses 1765.

13. Court de Gébelin 1773–1782; atât ediția completă, cât și cea prescurtată par să fie greu de procurat.

14. *Cf.* Auroux 1996.

pentru scopul pe care și-l propune o istorie a filozofiei limbajului. În loc de asta, ne vom opri mai mult asupra unor lucrări ale celor trei personalități ale epocii care au rămas în istorie mai degrabă ca filozofi și literați decât ca teoreticieni ai limbii: este vorba de Etienne Bonnot de Condillac, Denis Diderot și Jean-Jacques Rousseau.

Ce ne face să acordăm un loc privilegiat tocmai acestor trei autori în cadrul unei priviri generale asupra istoriei filozofiei limbajului? În primul rând, originalitatea care îi caracterizează. Ei împărtășesc o concepție despre limbă care se deosebește în mai multe privințe de cea profesată de cei mai mulți *grammairiens-philosophes* contemporani. Această concepție a celor trei este mai animată, mai largă și mai puțin logicistă. Dintre ei, cel puțin Condillac și Diderot s-au străduit să urmeze *mainstream*-ul. Primul s-a declarat explicit în favoarea paralelismului dintre logică și limbă, celălalt a împărtășit *communis opinio* în legătură cu avantajele logice și didactice ale topicii părților de propoziție în enunțul afirmativ din limba franceză. Anumite analogii în concepția despre limbă a celor trei învățați nu sunt deloc întâmplătoare. După cum aflăm din *Confesiunile* lui Rousseau, în anii patruzeci ai secolului al XVIII-lea, pe cei trei i-a legat o strânsă prietenie și au întreținut un viu schimb de idei[15].

Le muet de convention, personajul fictiv pe care îl construiește Diderot cu scop demonstrativ în *Lettre sur les sourds et muets* (*Scrisoare despre surdomuți*) – un om care vrea să renunțe la folosirea limbajului articulat și să comunice doar prin gesturi[16] –, reprezintă modelul pentru acea *statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées* [„statuie organizată în interior ca și noi și însuflețită de un spirit lipsit de orice fel de idee“],[17] aflată în centrul *Tratatului despre senzații* al lui Condillac. În ambele cazuri, problemele gnoseologice trebuie discutate cu ajutorul unor subiecți construiți, cărora, în scopuri demonstrative, le-au fost retrase o parte a capacităților umane naturale. În *Scrisoarea* sa despre surdomuți, Diderot trimite, în cele din urmă, direct la ideile despre ordinea naturală a cuvintelor în propoziție pe care le expusese, câțiva ani mai devreme, Condillac în *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.[18] La începutul scrisorii sale, de altfel, Diderot își indică limpede sursele de inspirație în privința subiectului „inversiune“: „M-aș fi putut adresa domnului abate de Condillac sau domnului Du Marsais, căci

15. *Cf.* Rousseau, *Confessions*, cartea a șaptea = Rousseau 1770/1959, 347 și urm.
16. Diderot 1751/1875, 351.
17. Condillac 1754/1984, 11.
18. Partea a doua, cap. IV, § 84 și urm. = Condillac 1746/1970, 272 și urm.

și ei au vorbit despre problema inversiunilor...“[19] În *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* („Discurs asupra originii și a fundamentelor inegalității dintre oameni“), Rousseau arată cât îi datorează lui Condillac în legătură cu ideile sale despre problema originii limbii:

> „M-aș putea mulțumi să citez sau să repet aici cercetările pe care domnul abate de Condillac le-a întreprins asupra acestui subiect, care toate confirmă din plin părerea mea și care poate chiar au constituit sursa primelor mele idei.“[20]

Atât Diderot, cât și Condillac se străduiesc să-și reprezinte un om în starea naturală în care încă nu dispunea de o limbă convențională și regularizată (*langage d'institution*). După cum se știe, această reprezentare face parte dintre ideile care au influențat opera lui Rousseau.

Mai importantă decât toate aceste fapte care pot fi argumentate, decât legăturile personale dintre cei trei autori sau decât felul în care ideile unuia l-au inspirat pe altul rămâne totuși o poziție generală comună față de limbă, care se conturează în operele celor trei prieteni. Mai exact, este vorba, ca la mulți alți iluminiști, despre originea și „progresul“ limbii, dar și despre diferențierea limbilor, care se reflectă în *le génie de la langue* din momentul respectiv. Totuși, în această privință ei nu fac decât să urmeze schema generală iluministă. Caracteristic pentru cei trei gânditori este faptul că au o înțelegere mai largă a „limbii“ decât cea mai mare parte a celorlalți iluminiști, că prin „limbă“ ei înțeleg orice formă de exprimare umană, inclusiv gesturile, mimica și desfășurarea melodios-ritmică a vocii (prozodia). Limbajul articulat, în forma lui vorbită sau scrisă, nu reprezintă, în concepția lor, decât una dintre modalitățile de exprimare ale omului, printre altele. Ei nu leagă limbajul atât de strâns de logică și de gândirea rațională, ci mai degrabă de afecte, de emotivitate și, deci, de poezie și muzică. Toate acestea sunt expuse în cel mai coerent mod la Rousseau. La el, poezia, muzica și limbajul sunt tratate ca un fenomen la origine unitar, iar muzica și limbajul sunt prezentate ca două ramuri ale aceleiași activități umane, diferențiate una de cealaltă abia mai târziu[21]. Atât problematica de la care pornesc, cât și demersul argumentativ sunt la cei trei autori fundamental diferite.

19. „J'aurais pu m'adresser à M. l'abbé de Condillac ou à M. du Marsais, car ils ont aussi traité la matière des inversions...“; Diderot 1751/1875, 349.

20. „Je pourrois me contenter de citer ou de repeter ici les recherches que Mr. L' Abbé de Condillac a faites sur cette matière, qui toutes confirment pleinement mon sentiment, et qui, peut-être, m'en ont donné la première idée“; Rousseau 1755/1964, 146.

21. [O prezentare detaliată la Wilhelm 2001, cap. IV, 4.]

18.2. Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780)[22]

Etienne Bonnot de Condillac s-a născut la Grenoble, ca fiu al unei familii bine situate din mica nobilime. A studiat teologia în orașul natal și în 1741 a fost uns preot. În această perioadă a făcut cunoștință, în casa unchiului său din Lyon, cu Rousseau, care era profesorul particular al copiilor acestuia. Ceva mai târziu, Rousseau i-a făcut cunoștință cu Diderot. În curând, Condillac a fost integrat în cercul „filozofilor", însă nu a contribuit cu nimic la *Enciclopedie*; în 1749 a fost ales membru al Academiei berlineze. Între 1758 și 1767 a locuit în Italia, ca pedagog al prinților de Parma; cu această ocazie a conceput o vastă lucrare, în intenția de a transmite stadiul cunoașterii din vremea sa (*Cours d'études*). Nu este exclus ca la Parma să fi luat cunoștință de scrierile lui Vico. Din 1768 a fost membru al Academiei Franceze.

Eseul despre originea cunoștințelor umane (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*), prima sa lucrare mai amplă, pe care o publică la o vârstă destul de fragedă, conține poziția sa polemică față de lucrarea lui Locke *Essay Concerning Human Understanding*. În afară de aceasta, unele lucruri le datorează Condillac și scrierilor lui Newton. De la Locke preia metoda analitică și principiile fundamentale ale gnoseologiei sale, iar de la Newton, scopul cunoașterii. Acesta voia să reducă universul natural la un principiu unitar; Condillac încearcă să facă același lucru pentru universul uman. Acest principiu îl identifică în *sensation* sau *perception*, în experimentarea prin intermediul percepțiilor senzoriale.[23] Am pomenit mai sus faptul că el nu se ocupă de esența spiritului, ci de „operațiunile" acestuia, de felul în care spiritul funcționează. În analiza acestui demers, autorul trebuie să pornească de la „fapte". Pentru a înțelege mai clar acest lucru, ne vom referi la *Traité des Systèmes*, care a apărut trei ani mai târziu. În această lucrare, în care nu se manifestă nici un interes față de probleme lingvistice, însă ni se oferă informații despre convingerile științifice ale autorului, Condillac diferențiază trei tipuri de sisteme filozofice:

– sisteme care pornesc de la principii generale abstracte;
– sisteme care pornesc de la ipoteze;
– sisteme care își au punctul de plecare în fapte sigure.[24]

22. [Expresia *abatele de Condillac*, foarte frecventă aici, poate crea o falsă reprezentare; Condillac a fost abate de Mureaux.]

23. [În acest punct, terminologia folosită de Condillac nu este foarte coerentă; *cf. infra*.]

24. *Cf.* Condillac 1749/1970, cap. 1, 1–10.

Desigur, Condillac își încadrează propriul sistem în a treia categorie, și anume chiar în prefața la *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, adică într-un moment în care încă nu-și dezvoltase teoria sistemelor filozofice:

> „Se poate vedea că intenția mea este aceea de a reduce tot ceea ce ține de rațiunea umană la un singur principiu și că acest principiu nu va fi nici o propoziție vagă, nici o maximă abstractă, nici o supoziție gratuită, ci o experiență constantă, ale cărei consecințe vor fi toate confirmate de experiențe noi."[25]

Din formularea lui Condillac (sperăm că și din traducere) reiese că „principiul" despre care vorbește el reprezintă, de fapt, punctul de plecare în cercetarea sa, ceea ce nu este același lucru. În mod semnificativ, el nu explică în acest context nici de ce există ceea ce numim idei și cum de omul nu s-a oprit la percepția senzorială de care, la urma urmelor, dispun și animalele. Abia în *Logica* din 1780 și apoi în *Langue des calculs*, lucrare apărută postum, el încearcă să interpreteze formal regulile metodei sale. Este vorba, spune Condillac, despre un demers în două etape: după descompunere (*décomposition*) urmează recompunerea (*composition*). Un asemenea procedeu alcătuit din două etape este posibil doar cu ajutorul semnelor. Astfel se explică de ce – uneori chiar în contradicție cu celelalte expuneri ale sale – în scrierile de mai târziu Condillac desemnează limbajul drept o „metodă analitică".

Nu este foarte greu să criticăm fundamentele acestui sistem. Este de ajuns să atragem atenția asupra unor ipoteze false sau, cel puțin, neclar formulate:

a) Este vorba, de fapt, nu despre *cunoștințe* ale spiritului uman, ci despre explicitarea unei cunoașteri deja existente. Pentru a cerceta „operațiile" spiritului, trebuie să recurgem la anumite capacități ale spiritului (sau la capacități pe care le numim de obicei „spirit").
b) Este vorba, de fapt, nu de „operațiuni" ale spiritului, ci de obiectul, de „substanța" acestor operații. Mai exact, percepția senzorială poate fi foarte bine interpretată ca o operațiune orientată spre un obiect, spre ceea ce este experimentat, însă ea nu poate totuși, nici ca experiență, nici ca obiect al experienței, să explice *les opérations de l'âme* – vom detalia imediat acest subiect – pe care Condillac le aduce în discuție atunci când descrie dezvoltarea cognitivă a omului. Principiul prin care el încearcă să explice tot ceea ce ține de

25. „On voit que mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences"; Condillac 1746/1970, 5 și urm.

rațiunea umană este deci rațiunea însăși, un ansamblu de aptitudini caracteristice omului pe care îl putem numi „spirit“, „rațiune“ sau „suflet“.

c) Este vorba, apoi, nu de explicarea „operațiunilor“ menționate printr-un principiu, ci mai degrabă de ierarhizarea lor în funcție de gradul de complexitate. Astfel, fiecare operațiune, împreună cu obiectul său, reprezintă obiectul unei operațiuni de nivelul de complexitate imediat superior. Ne putem îndoi atât de corectitudinea ierarhizării propuse de Condillac, cât și de ipoteza sa, presupusă tacit, că ar exista un fel de „percepție senzorială pură“ (*sensation*) situată la nivelul inferior al acestei ierarhii. Anumite motive ne îndreptățesc să presupunem, mai degrabă, că există o singură percepție constructivă, care integrează diferitele nivele. Omul redus exclusiv la experiența senzorială este o idealizare metodologică, ce nu este judicioasă nici măcar din perspectivă didactică.

d) Dacă suntem în căutarea unei trăsături caracteristice pentru om, aceasta nu este de fapt o anumită formă de percepție. Este vorba, mai degrabă, de capacitatea omului de a se percepe pe sine ca pe ceva diferit de percepție, ca pe ceva care percepe. Prin aceasta, omul distinge între subiectul și obiectul percepției și se pune în situația de a se ridica deasupra rolului său de subiect într-o serie potențial nelimitată de pași. Omul se poate percepe pe sine ca subiect, dar și ca pe cineva care se poate percepe pe sine ca subiect ș.a.m.d. „Conștiința“ este complet percepută doar dacă ținem seama de faptul că ea poate apărea și ca o „conștiință a conștiinței“, ca o „conștiință a conștiinței conștiinței“ etc.

Ne vom opri aici cu critica fundamentelor metodologice ale sistemului care se află la baza lucrărilor lui Condillac și ne vom îndrepta spre ceea ce are acesta de spus în legătură cu limbajul. El pornește de la ideea că între originea și dezvoltarea „operațiunilor“ spirituale, pe de o parte, și originea și dezvoltarea limbajului, pe de altă parte, există un strâns paralelism:

> „...pentru a-mi dezvolta principiul, am fost obligat nu doar să urmăresc progresul operațiunilor spiritului, ci și să urmăresc felul în care am căpătat obișnuința folosirii diverselor tipuri de semne și ce întrebuințare trebuie să le dăm.“[26]

Cercetările asupra limbajului ar trebui să-i confirme cercetările asupra originii ideilor:

26. „...j'ai été obligé, pour développer mon principe, non-seulement de suivre les opérations de l'âme dans leur progrès, mais encore de rechercher comment nous avons contracté l'habitude des signes de toute espèce, et quel est l'usage que nous en devons faire“; *ibidem*, 6.

„Cu scopul de a îndeplini acest dublu demers, am pornit în cercetarea lucrurilor de la cel mai înalt nivel care mi-a fost cu putință. Pe de o parte, m-am îndreptat spre percepție, întrucât aceasta este prima operațiune pe care o putem remarca la spirit; și am arătat cum și în ce ordine produce ea celelalte operațiuni pe care le putem deprinde. Pe de altă parte, demersul meu a pornit de la limbajul acțiunii: vom vedea cum acesta a dat naștere tuturor capacităților prin intermediul cărora ne putem exprima gândurile; capacitatea de a gesticula, dansul, limba, declamarea, notele muzicale, pantomima, muzica, poezia, elocința, scrierea și tipurile de scriere diferite de la o limbă la alta. Aceasta istorie a limbajului va arăta circumstanțele care au dus la inventarea semnelor; ea va explica adevăratul sens al semnelor, va indica felul în care putem preveni abuzurile și, cred, va elimina orice îndoială referitoare la originea ideilor noastre."[27]

Pentru Condillac, acest paralelism este valabil nu doar sub aspect diacronic, ci și pancronic, și astfel rezultă relația de egalitate „limbajul = cunoașterea analitică". Această egalitate este valabilă în ambele direcții, căci fiecare parte poate fi considerată o variabilă de sine stătătoare. Astfel, stăpânirea completă a limbajului științelor analitice poate fi echivalată cu cunoașterea completă a acestor științe:

„Orice limbă este o metodă analitică și orice metodă analitică este o limbă. Aceste două adevăruri, pe cât de simple, pe atât de noi, au fost demonstrate; primul, în gramatica mea, al doilea, în logica mea. [...] Limbile nu sunt decât metode analitice mai mult sau mai puțin perfecte și, dacă ar fi aduse la cel mai înalt grad de perfecțiune, atunci științele perfect analitice ar fi cunoscute perfect de cei care le-ar cunoaște bine limbajul."[28]

27. „Dans le dessein de remplir ce double objet, j'ai pris les choses d'aussi haut qu'il m'a été possible. D'un autre côté [sic!] je suis remonté à la perception, parce que c'est la première opération qu'on peut remarquer dans l'âme; et j'ai fait voir comment et dans quel ordre elle produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice. D'un autre côté, j'ai commencé au langage d'action: on verra comment il a produit tous les arts qui sont propres à exprimer nos pensées; l'art des gestes, la danse, la parole, la déclamation, l'art de noter, celui des pantomimes, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture, et les différens caractères des langues. Cette histoire du langage montrera les circonstances où les signes sont imaginés; elle en fera connaître le vrai sens, aprendra à en prévenir les abus, et ne laissera, je pense, aucun doute sur l'origine de nos idées"; *ibidem*, 6 și urm.

28. „Toute langue est une méthode analytique, et toute méthode analytique est une langue. Ces deux vérités, aussi simples que neuves, ont été démontrées; la première, dans ma grammaire, la seconde dans ma logique. [...] Les langues ne sont que les méthodes analytiques plus ou moins parfaites, et, si elles étaient portées à la plus grande perfection, les sciences parfaitement analytiques seraient parfaitement connues par ceux qui en parleraient bien le langage"; *La langue des calculs* = Condillac 1798/1970, 1.

Cele două „adevăruri pe cât de simple, pe atât de noi“ corespund deci aproape exact – chiar dacă în alt context – ideilor dezvoltate de Leibniz la sfârșitul secolului al XVII-lea. La Condillac nu mai este vorba despre un paralelism între limbă și cunoaștere; locul acesteia din urmă a fost luat de știință.

Cercetarea originii și a dezvoltării limbajului se află la Condillac în relație cu diversele „operațiuni“ pe care autorul le distinge în „spirit“ sau „suflet“. El stabilește următoarea serie, pe care însă nu o respectă întotdeauna: *sensation*, senzația nemijlocită; *perception*, percepția întemeiată pe această senzație; *conscience*, percepția conștientă; *attention*, atenția; *réminiscence*, „amintirea involuntară“; *imagination*, „imaginația“; *contemplation*, contemplarea; *mémoire*, memoria supusă voinței; *réflexion*, analiza și sinteza ideilor așa cum apar în judecata și concluzia logicii clasice. Fiecare dintre aceste operațiuni o include pe cea dinaintea sa.[29]

Determinarea funcției fundamentale a limbajului o întreprinde Condillac încă din prima parte a *Eseului*, chiar dacă aceasta nu este neapărat dedicată problemei limbajului. Această funcție se manifestă abia după „operațiunile“ elementare ale spiritului; semnele apar abia odată cu *réminiscence* – deci după *sensation*, *perception*, *conscience* și *attention*. În acest context, Condillac vorbește despre trei tipuri de semne:

> „1° semnele accidentale, adică obiectele care, datorită anumitor circumstanțe, au fost asociate cu unele dintre ideile noastre, astfel încât să poată evoca aceste idei; 2° semnele naturale, adică strigătele pe care natura le-a stabilit pentru a exprima emoții precum bucuria, teama, durerea etc.; 3° semnele instituite, adică cele pe care chiar le-am ales noi înșine și care se află doar într-un raport arbitrar cu ideile noastre.“[30]

„Operațiunile“ elementare ale spiritului se pot desfășura și fără sprijinul semnelor:

> „Aceste semne nu sunt deloc necesare pentru desfășurarea operațiunilor care precedă amintirea involuntară: căci percepția și conștientizarea nu pot să nu aibă loc atunci când omul se află în stare de veghe; iar întrucât atenția nu este decât conștiința care ne avertizează mai clar de prezența unei percepții, este

29. *Cf.* Condillac 1746/1970, partea I, cap. 2, 26–70, și schema de mai jos.

30. „1° les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller; 2° les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour les sentiments de joie, de crainte, de douleur, etc.; 3° les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées“; *ibidem*, 55.

> suficient, pentru a o declanșa, ca un obiect să acționeze asupra simțurilor cu mai multă forță decât altele."[31]

Nici în cazul următoarelor trei operațiuni: *réminiscence*, *imagination* și *contemplation* (Condillac le numește explicit doar pe primele două) folosirea semnelor sau, cel puțin, a semnelor convenționale nu este neapărat necesară. Se poate totuși foarte bine imagina o legătură cu primele două tipuri de semne, cele accidentale și cele naturale:

> „Dar să ne imaginăm un om căruia utilizarea oricărui semn arbitrar îi este străină. Doar cu ajutorul semnelor accidentale ar putea dispune însă într-un anumit grad de imaginație și reminiscență, adică, la vederea unui obiect, percepția de care acesta este legat s-ar putea trezi și el ar putea să recunoască această percepție drept una pe care a mai avut-o. Trebuie însă remarcat faptul că aceasta nu se va întâmpla decât în cazul în care vreo cauză străină de el îi va aduce obiectul respectiv în fața ochilor. Dacă acest obiect lipsește, omul pe care mi-l imaginez nu ar avea nici un mijloc de a-și aminti de el pentru că nu are la dispoziție nici un lucru care ar putea fi legat de acesta. Așadar, nu depinde de el să-și amintească ideea atașată obiectului respectiv: astfel, exercitarea imaginației nu stă încă în puterea sa."[32]

Același lucru este valabil și pentru semnele naturale. Nici acestea nu pot contribui la exercitarea imaginației, căci nu trezesc nici o percepție pe care subiectul a mai avut-o o dată, ci sunt doar consecințe ale percepțiilor simple. Situația se schimbă doar în cazul în care, printr-o utilizare continuă, semnele naturale se transformă în semne convenționale.

Așadar, în toate „operațiunile" despre care am vorbit până aici, spiritul nu are încă nevoie de limbă. Acestea se pot petrece, însă doar accidental, declanșate

31. „Ces signes ne sont point nécessaires pour l'exercice des opérations qui précèdent la réminiscence: car la perception et la conscience ne peuvent [manquer d'; completarea redactorului, J. A.] avoir lieu tant qu'on est éveillé; et l'attention n'étant que la conscience qui nous avertit plus particulièrement de la présence d'une perception, il suffit, pour l'occasioner, qu'un objet agisse sur les sens avec plus de vivacité que les autres"; *ibidem*.

32. „Mais supposons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire. Avec le seul secours des signes accidentels, son imagination et sa réminiscence pourront déjà avoir quelque exercice, c'est-à-dire qu'à la vue d'un objet, la perception avec laquelle il est lié pourra se réveiller, et qu'il pourra la reconnaître pour celle qu'il a déjà eue. Il faut cependant remarquer que cela n'arrivera qu'autant que quelque cause étrangère lui mettra cet objet sous les yeux. Quand il est absent, l'homme que je suppose n'a point de moyens pour se rappeler de lui-même, puisqu'il n'a pas à sa disposition aucune des choses qui y pourraient être liées. Il ne dépend donc point de lui de réveiller l'idée qui y est attachée: ainsi l'exercice de son imagination n'est point encore en son pouvoir"; *ibidem*, 56.

de circumstanțe exterioare, și nu sub forma unor acțiuni intenționate. Semnele convenționale – și în primul rând cele lingvistice – sunt indispensabile abia prin exercitarea memoriei. Memoria nu trebuie confundată cu amintirea spontană, „reminiscența“. Condillac preia aici o distincție aristotelică, ce apare în titlul unui capitol din *De anima*, între ἀνάμνησις, reapariția involuntară a unui conținut al conștiinței, și μνήμη, revenirea conștientă asupra unor conținuturi ale conștiinței. După Condillac, pentru o asemenea reluare intenționată a unor astfel de conținuturi omul are nevoie de semne convenționale; acest lucru reiese și din definiția pe care autorul o dă memoriei:

> „După cum am văzut, memoria constă doar în puterea de a ne aminti semnele ideilor noastre sau circumstanțele legate de acestea…“[33]

Fără semne convenționale (*signes d'institution*), omul ar fi lipsit de memorie, căci memoria depinde de astfel de semne:

> „…iar această capacitate nu se poate exercita decât în măsura în care, prin analogie cu semnele pe care le-am ales și prin felul în care ne-am ordonat ideile, obiectele pe care vrem să ni le readucem în fața ochilor corespund unora dintre nevoile noastre actuale. Într-un cuvânt, nu ne-am putea aminti un lucru decât dacă este legat prin ceva de unele dintre lucrurile care ne stau la dispoziție. Însă un om care nu ar dispune decât de semne accidentale și de semne naturale nu are, de fapt, nici un semn la dispoziție. Nevoile sale nu declanșează decât exercițiul imaginației: astfel, un asemenea om ar fi un om fără memorie.“[34]

Animalele nu au memorie, iar după Condillac aceasta este cea mai importantă deosebire dintre ele și oameni.[35] Însă linia care-i desparte pe oameni de animale este trasată și de posesia semnelor convenționale (*signes d'institution*). Semnele arbitrare, care intră în joc abia la nivelul memoriei, se răsfrâng însă și

33. „La mémoire, comme nous l'avons vu, ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées ou les circonstances qui les ont accompagnées…“; *ibidem*, 57.

34. „…et ce pouvoir n'a lieu qu'autant que, par analogie des signes que nous avons choisis, et par l'ordre que nous avons mis entre nos idées, les objets que nous voulons retracer tiennent à quelques-uns de nos besoins présents. Enfin, nous ne saurions nous rappeler une chose qu'autant qu'elle est liée par quelque endroit à quelques-unes de celles qui sont à notre disposition. Or un homme qui n'a que des signes accidentels et des signes naturels n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasioner que l'exercice de son imagination: ainsi il doit être sans mémoire“; *ibidem*, 57 și urm.

35. [Ceea ce se înțelege de obicei prin „memoria unui animal“, de ex. în sintagma „memorie de elefant“, constituia pentru Condillac doar *réminiscence*.]

asupra „operațiunilor inferioare“ precum *contemplation*, *imagination*, *réminiscence* și *attention*. De aceea, aceste operațiuni, de care dispun, în principiu, și animalele, sunt altfel configurate la om:

> „Dar, îndată ce un om începe să atașeze idei semnelor pe care le-a ales el însuși, vedem formându-se în el memoria. Odată dobândită aceasta, omul începe să dispună prin el însuși de imaginația sa și să-i creeze un nou câmp de acțiune; căci, cu ajutorul semnelor pe care le poate invoca după bunul său plac, el trezește sau cel puțin poate trezi adesea ideile legate de aceste semne. Prin urmare, cu atât va dispune mai mult de imaginația sa cu cât va inventa mai multe semne, pentru că astfel își va procura un număr mai mare de mijloace prin care o poate exersa.“[36]

Imediat după aceasta, Condillac vorbește despre ideile sale fundamentale cu privire la diferența dintre oameni și animale:

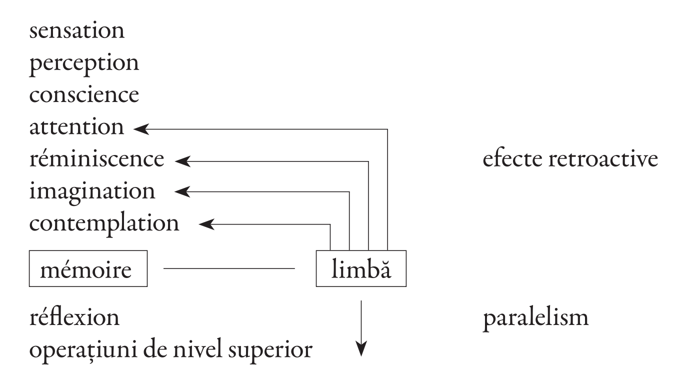
> „Iată punctul în care începem să întrezărim superioritatea sufletului nostru asupra celui al animalelor; căci, pe de o parte, este evident că nu stă în puterea lor să-și asocieze ideile cu semne arbitrare și, pe de altă parte, pare evident că această neputință nu se datorează doar felului în care animalele sunt alcătuite. Oare corpul lor nu este tot atât de de potrivit limbajului acțiunilor ca și al nostru? Oare nu dispun, cele mai multe dintre ele, de tot ceea ce este necesar pentru articularea sunetelor? Atunci, dacă sunt capabile să facă aceleași operații ca și noi, de ce nu ar dovedi acest lucru? Aceste detalii arată felul în care folosirea diverselor tipuri de semne contribuie la progresul imaginației, al contemplării și al memoriei.“[37]

Așadar, limbajul și memoria perfecționată cu ajutorul acestuia constituie și premisa pentru dezvoltarea reflecției (*réflexion*) și a „operațiunilor“ de nivel

36. „Mais aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice; car, par le secours des signes qu'il peut appeler à son gré, il réveille, ou de moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite, il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination, qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un plus grand nombre de moyens pour l'exercer“; *ibidem*, 63.

37. „Voilà où l'on commence à apercevoir la supériorité de notre âme sur celle des bêtes; car, d'un côté il est constant qu'il ne dépend point d'elles d'attacher leurs idées à des signes arbitraires; et de l'autre, il paraît certain que cette impuissance ne vient pas uniquement de l'organisation. Leur corps n'est-il pas aussi propre au langage d'action que le nôtre? Plusieurs d'entre elles n'ont-elles pas tout ce qu'il faut pour l'articulation des sons? Pourquoi donc, si elles étaient capables des mêmes opérations que nous, n'en donneraient-elles des preuves? Ces détails démontrent comment l'usage de différentes sortes de signes concourt aux progrès de l'immagination, de la contemplation et de la mémoire“; *ibidem*, 63 și urm.

superior acesteia, pentru care nu mai există o ierarhizare strictă. Condillac vorbește despre „operațiuni care constau în distingerea, abstractizarea, compararea, sinteza și analiza ideilor noastre“[38]. Ceva mai târziu, filozoful francez recurge la termeni concreți. Este vorba de operațiuni logice ca „afirmarea, negarea, emiterea unei judecăți, deducția, conceptualizarea“[39]. Toate acestea pot fi reprezentate sub forma schemei următoare:



Începând cu un anumit moment, progresul cunoașterii umane este strâns legat de limbă, căci în lipsa acesteia anumite „operațiuni“ nu s-ar putea desfășura sau ar fi posibile doar într-o mică măsură. Condillac dorește să-și susțină această teză prin exemple. În acest scop, pune la contribuție pe de o parte aritmetica, pe de alta, cazurile pe care le cunoaște de copii abandonați care și-au petrecut o parte din viață fără să vorbească, îngrijiți de animale.[40]

În ce constă, de fapt, orientarea lui Condillac? Fără să spună clar acest lucru, el face o distincție între „operațiunile“ care țin într-adevăr de spirit și acele „operațiuni inferioare“ legate direct de percepțiile senzoriale. Limbajul joacă un rol decisiv în depășirea graniței dintre aceste două tipuri de activități spiritual-sufletești. Limbajul însuși este conceput ca una dintre aceste „operațiuni“, și anume ca operațiunea „prin care ne înzestrăm cu semne ideile“.[41] Condillac vorbește amănunțit despre importanța acestei operațiuni: „este una dintre operațiunile esențiale pentru căutarea adevărului“[42]. Nici acum

38. „Opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer et décomposer nos idées“; partea I, secțiunea a II-a, cap. 6, titlu = *ibidem*, 70.

39. „Affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir“; *ibidem*, cap. 8, titlu, 82.

40. *Cf. ibidem*, partea I, secvența a patra, 128–154.

41. „De l'opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées“; *ibidem*, cap. 1, titlu, 128.

42. „Elle est une des plus essentielles opérations dans la recherche de la vérité“; *ibidem*.

nu spune însă ce înțelege prin aceasta, și mai ales nu spune nimic precis despre locul pe care îl ocupă limbajul în ierarhia celorlalte „operațiuni" pe care el le distinge. Ocupă oare (ca în schema de mai sus) aceeași poziție ca memoria, sau trebuie înscris între *contemplation* și *mémoire*, așadar nemijlocit înaintea memoriei? Aflăm doar ce alte operațiuni participă la apariția lui:

> „Această operațiune [cea care constă în atribuirea de semne, adică limbajul] rezultă din imaginația care pune spiritul față în față cu semne care nu au fost încă folosite și din atenția care leagă aceste semne de idei."[43]

Prin urmare, trebuie să ne imaginăm limbajul ca pe rezultatul unei conlucrări între *imagination* și *attention*. Cu siguranță, aceasta este cea mai importantă afirmație a lui Condillac în ceea ce privește esența limbajului. În mod semnificativ, ea nu se găsește în partea a doua a *Eseului*, deși aceasta poartă titlul „Despre limbaj și metodă".

În această a doua parte, Condillac nu mai revine la discuția despre funcția limbajului. El tratează aici tema preferată a Iluminismului, cea a originii și „progresului" limbajului, și se ocupă de ea potrivit schemei pe care am discutat-o deja suficient. La începutul considerațiilor sale, Condillac îi atrage atenția cititorului asupra faptului că ideile lui nu sunt decât niște ipoteze: „poate că este justificată ipoteza", „putem presupune", „trebuie să presupunem" sunt formulări frecvent întâlnite. Treptat, siguranța progresivă devine repede certitudine; expresiile modale restrictive devin din ce în ce mai rare – acum întâlnim formulări precum „apoi s-a inventat", „mult mai târziu s-a inventat", „în sfârșit a fost inventat"; în entuziasmul provocat de caracterul plauzibil al presupunerilor sale, textul capătă din ce în ce mai mult forma unui articol documentar. Abia la sfârșit autorul este cuprins de anumite îndoieli, și în această privință se deosebește de cea mai mare parte a învățaților iluminiști care s-au ocupat de cercetarea originii limbajului. La urma urmei, se întreabă autorul, oare a redactat un studiu științific, sau un roman? Acest lucru nu este ușor de stabilit; dar, chiar dacă ar fi un roman, ar fi totuși unul rezonabil, care îndeplinește toate cerințele plauzibilității:

> „Poate că toată această istorie va fi luată drept un roman; însă cel puțin nu poate fi ignorat caracterul plauzibil al acestuia. Mi-e greu să cred că metoda pe care am folosit-o m-a putut induce adesea în eroare..."[44]

43. „Cette opération résulte de l'imagination qui présente à l'esprit des signes dont on n'avait point encore l'usage, et de l'attention qui les lie avec les idées"; *ibidem*.

44. „Peut-être prendra-t-on toute cette histoire pour un roman; mais on ne peut du moins lui refuser la vraisemblance. J'ai peine à croire que la méthode que j'ai suivie m'ait souvent fait tomber dans l'erreur..."; *ibidem*.

Nu, despre asta nici nu poate fi vorba. Demersul de reconstrucție a diverselor tipuri de limbi a fost riguros și consecvent. Rezultatul cercetărilor sale a fost plauzibil și, deci, poate avea pretenția de a fi considerat real.[45]

În calitate de om al bisericii, Condillac trebuia să pună în acord viziunile sale cu lumea Bibliei; așadar, „romanul" său începe ca o povestire din Vechiul Testament. „Doi copii de gen diferit" s-au rătăcit în pustiu. De ce așa ceva nu ar fi posibil? Acest lucru nu poate fi exclus, și ceea ce nu poate fi exclus poate fi luat ca bază pentru speculații. Cei doi copii ar fi putut să se lupte, ca sălbaticii, cu un mediu ostil și, odată ajunși la maturitate, să întemeieze o familie? Și nu s-ar fi putut ca din descendenții lor să fi luat naștere un popor care să-și fi dezvoltat propria cultură și să fi inventat o limbă? În *Essai*, Condillac se limitează la această poveste. Ea trebuie să-i servească doar ca ipoteză pentru apariția unui anumit popor. Dacă noi astăzi antrenăm întreaga sa operă ca auxiliar în interpretare, putem să admitem, la rândul nostru, că și el, prin istorioara respectivă, se gândea la istoria întregii umanități.

Sprijinindu-se pe exemple biblice, Condillac descrie modul în care din limbajul originar al corpurilor și al gesturilor s-au dezvoltat, treaptă cu treaptă, noi forme ale limbajului. Vom reveni asupra acestui aspect. Mai întâi, să facem un salt și să arătăm cum vede autorul diferențierea părților discursului (*partes orationis*), a părților de vorbire și a părților de propoziție. În această privință, Condillac respectă în linii mari schema iluministă, care permite și niște variante:

a) Primele care apar sunt numele obiectelor care pot fi percepute prin simțuri (*objets sensibles*), așadar cuvinte precum *arbre* „copac"; *fruit* „fruct"; *eau* „apă"; *feu* „foc". Condillac folosește terminologia lui Locke. Pentru el, primele au apărut nu ideile simple (*simple ideas*), ca la Locke, ci esențele nominale (*nominal essences*):

> „Întrucât primele cunoscute au fost noțiunile complexe de substanțe, căci ele sunt percepute direct prin simțuri, probabil că ele au fost și primele care au primit nume."[46]

b) După aceea au apărut semnele pentru „ideile simple". Odată ce există noțiunea „copac", au apărut cuvinte ca *tronc* „trunchi"; *branche* „creangă"; *feuille* „frunză"; *verdure* „verdeață" – în mod inconsecvent apare aici, pe lângă denumirile părților copacului, și un *nomen qualitatis*.

45. *Cf. ibidem*, 340 și urm.

46. „Les notions complexes des substances étant connues les premières, puisqu'elles viennent immédiatement des sens, devaient être les premières à avoir des noms"; *ibidem*, 270 și urm.

c) Încetul cu încetul, mai târziu au apărut desemnările pentru trăsăturile perceptibile (*qualités sensibles*) și pentru circumstanțe (*circonstances*), adică adjectivele și adverbele.
d) Ceva mai târziu s-au adăugat și expresiile care desemnează acțiunile și „pasiunile“ (*actions et passions*), adică verbele.
e) În cele din urmă, de la adjective și de la verbe au fost formate acele „substantive abstracte“ (*substantifs abstraits*) pe care astăzi le numim *nomina qualitatis* și *actionis*, ca de exemplu *grandeur* de la *grand* și *vigilence* de la *vigilant* (existența derivatelor de la verbe este doar amintită, nu și exemplificată).
f) La sfârșit de tot apar pronumele, „căci nevoia de a avea pronume a fost resimțită ultima“ – „parce qu'ils furent les derniers dont on sentit la nécessité“.[47]

În contextul discuției despre formarea claselor de cuvinte, Condillac ajunge să vorbească și despre problema apariției noțiunilor generale:

> „Era imposibil de imaginat câte un nume pentru fiecare obiect individual; a fost deci necesar a dispune foarte devreme de noțiuni generale.“[48]

Apariția acestor noțiuni generale se produce paralel cu dezvoltarea „operațiunilor spirituale“:

> „Pentru a înțelege ordinea în care au fost creați termenii abstracți, este de ajuns să observăm ordinea noțiunilor generale. Originea și dezvoltarea sunt aceleași, și de o parte, și de alta. Vreau să spun că, dacă este clar faptul că noțiunile cele mai generale provin din ideile care ne parvin în mod direct de la simțuri, la fel de sigur este și că termenii cei mai abstracți provin din primele nume care au fost atribuite obiectelor sensibile.“[49]

Așa cum „operațiunile spiritului“ trec de la senzorial la non-senzorial, și cuvintele se mișcă de la concret la abstract. Condillac încearcă să exemplifice această idee cu ajutorul câtorva metafore lexicalizate. Când vorbim astăzi de „mișcarea“, „liniștea“ sau „înclinația“ spiritului sau când folosim expresii ca

47. *Ibidem*, 290 și urm.
48. „Il n'était pas possible d'imaginer des noms pour chaque objet particulier; il fut donc nécessaire d'avoir de bonne heure des termes généraux“; *ibidem*, 283.
49. „Pour comprendre dans quel ordre les termes abstraits ont été imaginés, il suffit d'observer l'ordre des notions générales. L'origine et le progrès sont les mêmes de part et de l'autre. Je veux dire que, s'il est constant que les notions les plus générales viennent des idées que nous tennons immédiatement de sens, il est également certain que les termes les plus abstraits dérivent des premiers noms, qui ont été donnés aux objets sensibles“; *ibidem*, 283 și urm.

„sufletul este mișcat“, „se tulbură“, „se limpezește“, „se dezvoltă“, „slăbește“, „se întărește“, toate acestea au la bază transpunerea la nivelul interior, uman, a unor stări de lucruri pe care le putem observa în cel exterior.[50] Sub acest aspect, Condillac poate fi comparat cu Vico atunci când admite existența unei dezvoltări asemănătoare, chiar dacă întemeiată pe alte baze.

Sub aspect pur lingvistic, Condillac dezvoltă în acest context niște idei interesante. Astfel, este de părere că verbele auxiliare care ajută la formarea timpurilor verbale compuse corespund desinențelor de la timpurile simple: în *j'ai fait*, forma *faire* trebuie considerată verbul propriu-zis, iar *avoir* corespunde aici doar sunetelor atașate inițial verbelor pentru a desemna categorii precum timpul, modul și numărul.[51] Același lucru este valabil și în cazul lui *être*. La forme pasive ca „je suis aimé“, „j'étais aimé“ avem de-a face, de fapt, cu un fel de inversiune. Conform paradigmei de conjugare obișnuite, ar trebui să ne așteptăm la forme ca *aimésuis*, *aimétais*.[52] Condillac este de părere că toate formele flexionare ar proveni din cuvinte de sine stătătoare. Exprimându-ne în terminologie modernă, aceasta înseamnă că limbile aglutinante și cele flexionare ar proveni din cele izolante. Această idee va juca un rol foarte important la începuturile gramaticii comparativ-istorice. Nici până astăzi nu se știe cu siguranță dacă primii susținători ai acestei idei au fost sau nu influențați de Condillac.

În ceea ce privește acum raportul dintre cele două părți ale eseului, doar cu greu se poate recunoaște în ce măsură partea a doua, cea dedicată limbii, ar trebui să o „confirme“ pe prima. Pentru a face acest lucru, rezultatele la care se ajunge în mod independent în partea a doua ar trebui confruntate cu cele din prima parte. Se creează totuși impresia că dezvoltarea categoriilor limbajului este prezentată, pur și simplu, în dependență față de dezvoltarea capacităților cognitive. Acest lucru reiese foarte clar mai ales din pasajul reprodus mai sus despre apariția apelativelor (*termes généraux*): pentru Condillac, dezvoltarea limbajului urmărește pur și simplu etapele dezvoltării spiritului; astfel, expunerile sale despre raportul dintre dezvoltarea cognitivă și dezvoltarea limbajului nu anunță explicații surprinzătoare.

Mult mai interesante sunt părerile filozofului francez despre dezvoltarea limbajului, atunci când limbajul este tratat ca obiect al cercetării în sine. Acest

50. *Cf. ibidem*, 285.
51. *Cf. ibidem*, 276.
52. *Cf. ibidem*, 276 și urm.

lucru este valabil mai ales pentru observațiile sale în ceea ce privește topica. În filozofia limbajului din Evul Mediu exista deja o discuție cu privire la „naturalitatea“ topicii. Mai întâi trebuie numit lucrul despre care se vorbește, apoi ceea ce se întâmplă cu el, căci *prius est esse quam sic esse* „mai întâi trebuie să ființeze ceva, apoi să ființeze într-un anumit fel“.[53] Începând cu secolul al XVI-lea, mai ales filologii francezi și-au asumat, în legătură cu limba lor maternă, ideea că în franceză idealul de limbă „naturală“ și deci topica „logică“ s-ar realiza într-o formă mai completă decât în celelalte limbi. Bine-cunoscutul imn de slavă, mereu citat, al lui Antoine de Rivarol (1753–1801) din studiul *De l'universalité de la langue française* (premiul Academiei din Berlin), în care acesta vorbește despre așa-numita „ordine directă“ (*ordre direct*), nu reprezintă decât punctul culminant al unei lungi tradiții:

> „Ceea ce deosebește limba noastră de limbile vechi și de cele moderne este ordinea cuvintelor și construcția frazei. Această ordine este întotdeauna și în mod necesar directă și clară. Franceza numește mai întâi *subiectul* discursului, după aceea *verbul*, care desemnează acțiunea, și la sfârșit *obiectul* acestei acțiuni: iată logica naturală a tuturor oamenilor... [...] *Ceea ce nu este clar nu este franțuzesc*; ceea ce nu este clar este încă englezesc, italienesc, grecesc sau latinesc.“[54,*]

Această *communis opinio*, deosebit de categoric formulată de Rivarol, nu este însă împărtășită de Condillac, cel puțin nu în ceea ce privește egalitatea natural = logic. După cum am văzut, pentru el toate aptitudinile artistice (*arts*) care au legătură cu expresia se află în relație genetică cu limba. Așadar, și în problema așa-numitei „inversiuni“ Condillac are o opinie diferită:

> „Ne mândrim că franceza are față de limbile antice avantajul de a ordona cuvintele în discurs așa cum ideile se ordonează de la sine în spirit, căci ne imaginăm că ordinea cea mai naturală cere să fie făcut cunoscut subiectul despre care se vorbește, înainte de a indica ce se afirmă despre el, adică cere ca verbul să fie precedat

53. *Cf.* Scaglione 1980, 151.

54. „Ce qui distingue notre langue des langues anciennes et modernes, c'est l'ordre et la construction de la phrase. Cet ordre doit toujours être direct et nécessairement clair. Le Français nomme d'abord le *sujet* du discours, ensuite le *verbe*, qui est l'action, et enfin l'*objet* de cette action: voilà la logique naturelle à tous les hommes... [...] *Ce qui n'est pas clair n'est pas français*; ce qui n'est pas clair est encore anglais, italien, grec ou latin.“; Rivarol 1784/1852, 111.

* Versiunea românească în Rivarol, *Discurs despre universalitatea limbii franceze*, urmat de *Maxime, reflecții, anecdote și cuvinte de duh*, antologie, introducere, traducere, cronologie și bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Institutului European, Iași, 2003, pp. 53 și urm. (n. tr.).

de nominativ și urmat de regimul său. Totuși, am văzut că, la originea limbilor, construcția cea mai naturală cerea o ordine cu totul diferită."[55]

Împotriva acestei concepții general răspândite cu privire la topica „naturală" și deci „logică", Condillac aduce următoarele argumente:

a) Ordinea subiect (S) – verb (V) – obiect (O) nu este cea primară, ci dimpotrivă; la început s-a pornit de la succesiunea O*Vs* În centrul atenției vorbitorului și a interlocutorului se afla obiectul. Când, ulterior, s-au adăugat verbele, ceea ce trebuia spus despre obiect a fost pus la urmă, ca de exemplu *fruit vouloir* „fruct a vrea". Subiectul nu putea fi introdus între obiect și verb, deoarece, prin aceasta, relația respectivă ar fi devenit neclară, așa încât subiectul a fost plasat la sfârșit: *fruit vouloir Pierre* „Pierre veut du fruit", „Pierre vrea fructe". Circumstanțele temporale sau de alt fel ale acțiunii au fost adăugate la sfârșitul verbului, iar mai târziu din aceste determinări circumstanțiale s-au format desinențele de conjugare: *fruit manger à l'avenir moi = je mangerai du fruit*.[56]

b) Nu există o topică „naturală", spune Condillac; ordinea cuvintelor este legată mai degrabă de spiritul limbii (*le génie de la langue*) respective:

> Ceea ce numim aici „natural" variază în mod necesar în funcție de spiritul limbii, iar [această naturalețe] este mai extinsă în unele limbi decât în altele.[57]

Spre deosebire de franceză, în latină construcțiile *Alexander vicit Darium* „Alexandru l-a învins pe Darius" și *Darium vicit Alexander* „Pe Darius l-a învins Alexandru" sunt la fel de naturale. Faptul că franceza nu cunoaște decât primul tip de construcție se datorează lipsei din această limbă a desinențelor de caz. Pentru a exprima clar în franceză ideea avută în vedere nu există nici o altă opțiune.[58]

c) Declarațiile solemne ale francezilor cum că ei ar dispune pur și simplu de topica „logică" se sprijină, și sub aspect rațional, pe o prejudecată. În propoziția

55. „Nous nous flattons que le français a sur les langues anciennes l'avantage d'arranger les mots dans le discours, comme les idées s'arrangent d'elles-mêmes dans l'esprit, parce que nous nous imaginons que l'ordre le plus naturel demande qu'on fasse connaître le sujet dont on parle, avant d'indiquer ce qu'on en affirme, c'est-à-dire que le verbe soit précédé de son nominatif et suivi de son régime. Cependant nous avons vu que, dans l'origine des langues, la construction la plus naturelle exigeait un ordre tout différent"; Condillac 1746/1970, 301.

56. „Fructe a mânca în viitor eu" → „Voi mânca fructe"; *cf. ibidem*, 272 și urm.

57. „Ce qu'on appelle ici naturel varie nécessairement selon le génie des langues, et se trouve dans quelques-unes plus étendu que dans d'autres"; *ibidem*, 301.

58. *Cf. ibidem*, 301 și urm.

„Alexandru l-a învins pe Darius“ avem de a face cu trei idei care se pot înfățișa spiritului sau în același timp, sau pe rând:

> „În primul caz, între ele [aceste idei] nu există nici o ordine; în al doilea caz, această ordine poate varia, căci este de asemenea natural ca ideile de *Alexandru* și *a învinge* să survină după ideea de *Darius*, cum la fel de natural este ca ideea de *Darius* să survină după celelalte două.“[59]

Deci cele două construcții ar fi naturale în aceeași măsură. Cel care contestă acest lucru o face doar fiindcă urmează fără spirit critic obișnuințele limbii sale materne:

> „Ne înșelăm asupra acestui lucru pentru că luăm drept naturală o ordine care de fapt nu este decât o obișnuință pe care ne-a impus-o caracterul limbii noastre.“[60]

O relație foarte strânsă există între verb și subiectul său, pe de o parte, și între verb și obiectul său, pe de altă parte. Dacă acestei relații nu i se acordă prea multă atenție în cadrul topicii, ca de exemplu în *Vicit Darium Alexander* „L-a învins pe Darius Alexandru“, atunci avem de a face cu o „inversiune“.[61]

Să ne întoarcem încă o dată la felul în care Condillac prezintă dezvoltarea generală a limbajului. La începutul unui șir de diferite forme ale expresiei, el plasează limbajul gesturilor și al corpului (*langage d'action*). Din acestea s-au dezvoltat apoi, treptat, forme tot mai complexe. În momentul în care aceste forme nu au mai fost utilizate ca limbaj, s-au perfecționat și au devenit autonome, dând naștere unei forme de expresie artistică. Astfel, din limbajul corpului și al gesturilor au luat naștere pantomima (*la danse des gestes*) și coregrafia (*la danse des pas*). Modalitățile de comunicare ale limbajului corpului și ale limbajului gesturilor au fost transferate asupra limbajului verbal, de care ele s-au detașat:

59. „Dans le premier cas, il n'y a point d'ordre entre elles; dans le second, il peut varier, parce qu'il est tout aussi naturel que les idées d' *Alexandre* et de *vaincre* se retracent à l'occasion de celle de *Darius* comme il est naturel que celle de *Darius* se retrace à l'occasion des deux autres“; *ibidem*, 302.

60. „On ne se trompe à ce sujet que parce qu'on prend pour plus naturel un ordre qui n'est qu'une habitude que le caractère de notre langue nous a fait contracter“; *ibidem*, 303. [*Cf.* și obiecția pe care Johann Christoph Gottsched, lingvist și teoretician al literaturii german (1700–1766), o formulează la adresa teoreticienilor francezi în chestiunile de topică; în lucrarea acestuia *Grundlegung einer deutschen Sprachkunst* ([5]1762), citim: „Aceștia toți se înșală; și nu observă că felul lor de a gândi a fost mai întâi dobândit datorită limbii lor materne.“ Gottsched 1762/1970, 399. Condillac face excepție de la acest reproș. *Cf.*, de asemenea, Gardt 1999, 176 și urm.]

61. *Cf.* Condillac 1746/1970, 304.

„Venind după limbajul corpului și al gesturilor, vorbirea a conservat caracterul lor. Această nouă modalitate de a ne comunica ideile nu putea fi imaginată decât pe modelul celei dintâi. Astfel, pentru a ține locul mișcărilor violente ale corpului, tonalitatea vocii s-a ridicat și a coborât la intervale clar perceptibile.“[62]

Astfel au apărut accentul melodic și o prozodie bine reliefată – un fel de vorbire cântată. Odată cu trecerea la următorul nivel, la limba poetică vorbită, această formă, de acum perimată, a limbii a dat naștere artei cântecului și muzicii. La acest nou nivel, limba este mai puțin muzicală, însă rămâne poetică:

„Dacă la originea limbilor prozodia s-a apropiat de cântec, stilul, pentru a copia imaginile sensibile ale limbajului acțiunii, a adoptat tot felul de figuri și metafore... [...] Stilul, la origine, a fost poetic, pentru că a început prin a picta ideile cu imaginile cele mai sensibile...“[63]

Și după aceasta, ideea autonomizării formei depășite a limbii – de data aceasta e vorba despre limba poetică – este foarte clar exprimată:

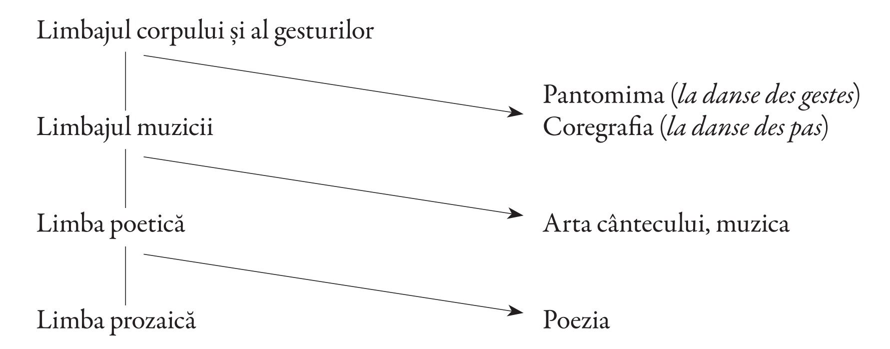
„...dar, întrucât limbile au căpătat din ce în ce mai multe modalități de expresie, limbajul corpului și al gesturilor a dispărut încetul cu încetul, vocea a variat din ce în ce mai puțin, gustul pentru figuri și metafore [...] s-a diminuat pe nesimțite și stilul a devenit asemănător prozei noastre de astăzi. Totuși, autorii au adoptat vechea formă a limbii, considerând-o mai vie și mai ușor de întipărit în memorie... Acestei limbi i s-au dat diverse forme; au fost inventate reguli pentru a-i spori armonia și astfel a luat naștere o formă particulară de artă.“[64]

Așadar, stadiile mai vechi ale limbii nu s-au pierdut, ci, pe măsură ce au ajuns limbi ne-mai-întrebuințate, ele s-au preschimbat în anumite forme de artă:

62. „La parole, en succédant au langage d'action, en conserva le caractère. Cette nouvelle manière de communiquer nos pensées ne pouvait être imaginée que sur le modèle de la première. Ainsi, pour tenir la place des mouvements violents du corps, la voix s'éleva et s'abaissa par des intervalles fort sensibles“; *ibidem*, 204.

63. „Si, dans l'origine des langues, la prosodie approcha du chant, le style, afin de copier les images sensibles du langage d'action, adopta toutes sortes de figures et de métaphores ... [...] Le style, dans son origine, a été poétique, puisqu'il a commencé par peindre les idées avec les images les plus sensibles...“; *ibidem*, 258; 260.

64. „...mais les langues devenant plus abondantes, le langage d'action s'abolit peu à peu, la voix se varia moins, le goût pout les figures et les métaphores [...] diminua insensiblement, et le style se rapprocha de notre prose. Cependant les auteurs adoptèrent le langage ancien, comme plus vif et plus propre à se graver dans la mémoire... On donna différentes formes à ce langage; on imagina des règles pour en augmenter l'harmonie, et on en fit un art particulier“; *ibidem*, 260.



Desigur, ca prezentare a istoriei dezvoltării limbajului, această schemă nu este acceptabilă. Ea poate fi însă reinterpretată și înțeleasă într-un sens sistematic, non-cronologic. În acest caz, schema exprimă doar ideea că limbajul se află în strânsă legătură cu arta și că în actul de determinare a esenței limbajului trebuie să ne străduim să precizăm linia care separă limbajul de artă. Unele dintre aceste idei ne amintesc de Vico, pe care Condillac l-ar fi putut citi în timpul șederii sale la Parma. Faptul că filozoful italian nu este pomenit de Condillac nu spune mult: Cu excepția lui Locke și a lui Newton, Condillac nu citează aproape pe nimeni. Asupra posibilei influențe a lui Vico vom reveni în capitolul despre Rousseau.

În încheiere, să rezumăm încă o dată ideile pe care le putem considera drept contribuția pozitivă a lui Condillac în domeniul filozofiei limbajului:

– Definirea limbajului drept o „operațiune" primară a spiritului uman, care marchează trecerea de la procesele pur fizice la procesele de nivel mai înalt ale „sufletului uman". Limbajul constituie, astfel, cea mai importantă trăsătură care-i diferențiază pe oameni de animale. Demnă de remarcat este aici și ideea influenței retroactive a limbajului asupra „operațiunilor inferioare" ale spiritului, operațiuni care, în principiu, se întâlnesc și în lumea animalelor lipsite de rațiune, însă la oameni acestea sunt reorganizate și «ridicate» prin limbaj.
– Respingerea egalității natural = logic, o formă de antilogicism dezvoltată în contextul discuției despre problema inversiunii.
– Concepția că limbajul reprezintă o formă de expresie umană, printre altele. Caracterul de semn este esențial mai ales pentru forma limbii, așa cum o cunoaștem astăzi, însă nu este fundamental pentru limbă ca atare. Folosirea semnelor arbitrare este una dintre formele posibile în care se poate concretiza voința umană de expresie.

Aceste idei centrale pentru contribuția lui Condillac în domeniul filozofiei limbajului sunt destul de dificil de pus în acord cu alte idei pe care filozoful

francez le exprimă în vasta sa operă. „Toute langue est une méthode analytique“, se spune în citatul reprodus mai sus despre *la langue des calculs*. Acest lucru nu prea este valabil pentru limbă considerată una dintre formele de expresie ale omului, ci eventual pentru o limbă total depoetizată și intelectualizată. Se ivește, astfel, și o anumită contradicție față de ceea ce Condillac spune despre *le génie de la langue*. Clima și instituțiile politice condiționează caracterul unui popor, iar acesta, la rândul lui, condiționează „spiritul limbii“. Însă acest *génie de la langue* nu se manifestă de la bun început într-o formă accesibilă oricui. Marii scriitori – și această idee ne uimește prin modernitatea ei – sunt aceia care dezvăluie și dezvoltă „geniul limbii“:

> „Atunci când un geniu a descoperit caracterul unei limbi, îl exprimă viu și îl dezvoltă în tot ceea ce scrie. Cu ajutorul acestuia și ceilalți oameni talentați, care nu ar fi fost capabili să observe ei înșiși spiritul limbii, îl percep și îl exprimă după exemplul lui, fiecare în felul său.“[65]

18.3. Denis Diderot (1713–1784)

Denis Diderot s-a născut la Langres, ca fiu al unui meșter cuțitar ajuns la o oarecare bunăstare materială. Diderot a simțit foarte devreme că orașul său natal, situat pe un platou înalt și ale cărui ziduri ofereau în nord până departe panorama ținutului Champagne, iar în sud lăsau să se vadă regiunea până spre Dijon, era prea strâmt. Totuși, mai târziu, îl descrie în cuvinte pline de dragoste, în scrisorile adresate iubitei sale și în relatarea *Voyage à Bourbonne et à Langres*, apărută la multă vreme după moartea sa. Tatăl lui îi rezervase o carieră ecleziastică, și de aceea Diderot și-a primit educația primară la colegiul iezuit din orașul natal. Destul de timpuriu, tânărul Diderot a plecat la Paris, unde a urmat studii al căror conținut nu este clar conturat și care nu erau orientate spre o finalitate profesională concretă. De religie s-a înstrăinat de timpuriu; mai târziu chiar s-a amuzat pe seama „Dumnezeului lui Voltaire“, a reprezentărilor religioase ale unui om care era considerat prototipul de „liber-cugetător“. După ce tatăl său, pe care l-a stimat toată viața, i-a retras sprijinul financiar, Diderot a fost nevoit să se întrețină și să-și întrețină singur familia. A făcut aceasta lucrând ca traducător de literatură engleză. Mai

65. „Quand un génie a découvert le caractère d’une langue, il l’exprime vivement et le soutient dans tous ses écrits. Avec ce secours, le reste des gens à talents, qui auparavant n’eussent pas été capables de le pénétrer d’eux-mêmes, l’apercoivent sensiblement, et l’expriment à son exemple, chacun dans son genre“; *ibidem*, 331.

târziu, și-a încercat puterile în mai multe domenii. Ca și Voltaire, și-a familiarizat contemporanii, ca autor de scrieri științifice, cu progresele din domeniul științelor naturii și al tehnicii. A scris piese de teatru de succes și, în calitate de critic de teatru, ca și Lessing în Germania, care l-a și invocat pe filozoful francez, a fost responsabil pentru diminuarea prestigiului de care tragedia clasică franceză se bucura în perioada respectivă în Europa. Primele sale romane și povestiri au avut un renume prost din cauza frivolității lor. Întrucât Diderot nu era foarte interesat de gloria personală și voia să evite dificultățile cu cenzura, multe dintre textele sale au rămas scrieri de sertar. O parte dintre cele mai importante au apărut postum: *Le neveu de Rameau* a fost publicat în 1821, ca retroversiune după varianta în limba germană a lui Goethe, versiunea originală ieșind la lumină abia în 1891.

Cu colaborarea lui d'Alembert în calitate de coeditor, Diderot și-a dedicat o mare parte a forțelor, timp de douăzeci și cinci de ani, îngrijirii editoriale a *Enciclopediei*, care, la publicarea ultimului volum, era deja depășită. Importanța mare pe care Diderot o acorda tehnicii și științelor naturii reiese nu doar din întreaga concepție a acestei lucrări monumentale, ci și din proiectul de organizare a învățământului public din Rusia, pe care Diderot l-a conceput la cererea protectoarei sale, țarina Ecaterina a II-a. În țara sa natală, însă și mai puternic în Germania, Diderot a stat mereu în umbra lui Voltaire și a lui Rousseau. „Nu a fost un necunoscut în timpul vieții, însă ideile și operele sale esențiale au rămas necunoscute."[66] Despre prietenia cu Condillac și Rousseau tocmai am vorbit. Dramatica ruptură cu Rousseau, pentru care Diderot pare să fi fost în mare măsură nevinovat, i-a afectat activitatea mult mai puțin decât pe cea a prietenului său, care a rămas foarte mâhnit.

Scrisoarea despre surdomuți (*Lettre sur les sourds et les muets*), de care vrem să ne ocupăm în cele ce urmează, a apărut în 1751, într-o perioadă în care cei trei prieteni erau încă implicați într-un viu schimb de idei. Despre o tratare temeinică și coerentă a unor probleme de teoria limbajului nici nu putea fi vorba la un *causeur* genial, așa cum era Diderot. În scrisoarea sa, el ia poziție față de o serie de alte scrisori, publicate de Charles Batteux (1713–1780) în anul 1748: *Lettres sur la phrase françoise comparée avec la phrase latine à M. l'Abbé d'Olivet*.[67] Întrucât în prefață Diderot trimite clar la acest „autor al cărții *Beaux-arts réduits à un même principe*" – pe baza acestei lucrări ajunsese Batteux să fie considerat un nume în domeniul teoriei artei –, s-a presupus

66. Wuthenow 1994, 27.
67. Batteux 1748; *Scrisorile* se găsesc în volumul al doilea.

ulterior adesea că în *Scrisoarea despre surdomuți* ar fi vorba de lucrarea lui Batteux. De fapt, ca și în *scrisorile* lui Batteux de altfel, este vorba în această lucrare despre teoria limbajului, mai ales despre problema topicii.

Diderot își începe *Scrisoarea* cu problema inversiunii, și imediat după aceasta trece la cea a originii limbii: „Pour bien traiter la matière des inversions, je crois qu'il est à propos d'examiner comment les langues se sont formées" [„Pentru a discuta corect problema inversiunilor, cred că este nimerit să examinăm felul în care s-au format limbile."[68] Ca și Condillac, Diderot ne asigură că nu există topică absolut „naturală"; însă pentru el „naturalețea" nu depinde de *génie de la langue*, ci de stadiul de dezvoltare în care se află limba. El diferențiază trei stadii: *état de naissance* „stadiul de naștere"; *état de formation* „stadiul de formare"; *état de perfection* „stadiul de perfecționare"[69]. Topica limbii franceze, crede el, este „naturală" doar din perspectiva celui de-al treilea stadiu și se diferențiază în această privință nu doar de limbile vechi, ci și de cele moderne. Batteux, la care face referire Diderot, operase distincția între o topică „practică" (*ordre moral-pratique*) și una „filozofică" (*ordre spéculatif-métaphysique*). În cazul topicii practice, în prim-plan se află ceea ce vorbitorul consideră important, ca de exemplu *rond est le soleil* „rotund este soarele". În topica „filozofică", dimpotrivă, subiectul trebuie neapărat să fie urmat de predicat: *le soleil est rond* „soarele este rotund". Și această topică poate fi considerată „practică", și anume atunci când vorbitorul vrea să evidențieze subiectul. Pentru Batteux, „naturală" este întotdeauna doar topica pe care o numește „practică" și, pentru că în latină există mai multe posibilități în acest sens, el consideră topica limbii latine superioară celei a limbii franceze. Nu pot fi trecute cu vederea similitudinile cu discuțiile de mai târziu pe marginea structurării temă–remă.

Diderot nu a vrut să preia pur și simplu rezultatul la care ajunsese Batteux. Pentru el, important era ca, în contextul concepției sale despre limbă, să pună în valoare superioritatea francezei. La fel ca și Condillac, care în acest punct îi este îndatorat lui Locke, Diderot își reprezintă mai întâi succesiunea în care trebuie să fi apărut diversele categorii de cuvinte în procesul dezvoltării limbii: mai întâi *numele proprii*, apoi *adjectivele* ca desemnări ale trăsăturilor perceptibile, apoi *apelativele* și *cuvintele abstracte*. Din punct de vedere semantic (Diderot argumentează pe baza noțiunilor abstracte), apelativele sunt aproape vide. În general, se afirmă că adjectivul este un fel de «adaos»

68. Diderot 1751/1875, 349.
69. *Cf. ibidem*, 372.

pentru substantiv, însă în realitate, crede Diderot, lucrurile stau tocmai invers; substantivul nu reprezintă nimic, adjectivul este totul:

> „Dacă sunteți întrebați ce este un corp, veți răspunde că este *o substanță întinsă, impenetrabilă, modelată, colorată și mobilă*[70]. Dar îndepărtați din această definiție toate adjectivele; ce vă rămâne din această entitate imaginară pe care o numiți *substanță*? Dacă în aceeași definiție am vrea să plasăm termenii în funcție de ordinea naturală, am spune *colorată, modelată, întinsă, impenetrabilă, mobilă, substanță*. În această ordine, cred, ar afecta diversele calități ale materiei un om care ar vedea un obiect pentru prima dată.“[71]

Totuși, această „ordine naturală a ideilor“ (*ordre naturel des idées*) trebuie, continuă Diderot, diferențiată de ordinea stabilită prin convenție (*ordre d'institution*). Aceasta din urmă este „succesiunea științifică“ asupra căreia se oprește spiritul, odată încheiat procesul de perfecționare a limbii. În acest sens, „naturală“ este succesiunea „adjectiv–substantiv“, iar „științifică“ este succesiunea „substantiv–adjectiv“. În comparație cu limbajul originar al gesturilor, topica „științifică“ prezintă inversiuni, căci aceasta inversează succesiunea naturală a percepțiilor. Cu ajutorul sus-pomenitei convenții metodologice a personajului mut (*muet de convention*), Diderot discută detaliat despre felul în care ne-am putea reprezenta limbajul primar. El recunoaște, și aici se vede influența probabilă a lui Condillac, că putem avea mai multe reprezentări în același timp:

> „...căci, deși aceste judecăți: *ce fruct frumos!*, *mi-e foame*, *l-aș mânca bucuros pe acesta* sunt redate fiecare prin două sau trei expresii, toate presupun doar o singură imagine a sufletului; cea din mijloc, *mi-e foame*, este redată în latină doar prin cuvântul *esurio*. Fructul și calitatea sunt percepute în același timp; și, când un latin zicea *esurio*, el credea că nu redă decât o singură idee. Expresia *l-aș mânca bucuros pe acesta* nu reprezintă decât modalități ale unei singure senzații. [...] În suflet, senzația nu prezintă această dezvoltare succesivă pe care o are discursul.“[72]

70. [Din motive care vor fi imediat explicate a trebuie să păstrăm aici topica franceză.]

71. „Qu'on vous demande ce que c'est qu'un corps, vous répondrez que c'est *une substance étendue, impénétrable, figurée, colorée et mobile*. Mais ôtez de cette définition tous les adjectifs, que restera-t-il pour cet être imaginaire que vous appelez *substance*? Si on voulait ranger dans la même définition les termes, suivant l'ordre naturel, on dirait *colorée, figurée, étendue, impénétrable, mobile, substance*. C'est dans cet ordre que les différentes qualités des portions de la matière affecteraient, ce me semble, un homme qui verrait un corps pour la première fois“; Diderot 1751/1875, 350.

72. „...car, quoique tous ces jugements, *le beau fruit!, j'ai faim, je mangerais volontiers icelui* soient rendus chacun par deux ou trois expressions, ils ne supposent tous

Chiar și când facem o comparație, ne atrage atenția Diderot, cei doi termeni ai săi sunt prezenți în spirit concomitent, deși în vorbire trebuie numiți succesiv. Pornind de la aceste reflecții, autorul dezvoltă un raționament care mai întâi ne farmecă: Complexitatea limbilor noastre moderne nu este pe măsura nici a limbii primitive, nici a percepției. Spiritul trebuie să analizeze aspectele particulare ale unei reprezentări și să creeze o anumită succesiune. Această „sintaxă a spiritului", valabilă pentru toate popoarele, se reflectă cel mai bine în construcția propoziției din limba franceză. Franceza prezintă deosebit de multe inversiuni, dacă ne raportăm la stadii timpurii ale limbii, și, dimpotrivă, deosebit de puține, dacă luăm drept criteriu „sintaxa spiritului":

> „În franceză, spunem lucrurile așa cum spiritul trebuie să le perceapă în mod necesar, indiferent de limba în care scriem. Cicero, ca să spunem așa, a urmat sintaxa franceză înainte de a se supune celei latine."[73]

Pentru Diderot, nu poate exista nici o îndoială că franceza este cea mai potrivită pentru a îndeplini sarcina principală a limbii, care constă în transmiterea gândurilor:

> „...întrucât scopul principal al limbii este comunicarea gândirii, limba noastră este dintre toate limbile cea mai cizelată, cea mai exactă și cea mai demnă de a fi prețuită; într-un cuvânt, cea care a reținut în cel mai mic grad acele neglijențe pe care le-aș numi resturi ale *bâlbâielii* primelor vârste ale istoriei; sau, pentru a continua această paralelă într-o manieră imparțială, aș spune că, prin faptul că nu avem inversiuni, am câștigat în limpezime, claritate, precizie, calități esențiale ale discursului; și că am pierdut din căldura și energia elocinței."[74]

qu'une seule vue de l'âme; celui du milieu, *j'ai faim*, se rend en latin par le seul mot *esurio*. Le fruit et la qualité s'apercoivent en même temps; et quand un latin disait *esurio*, il croyait ne rendre qu'une seule idée. *Je mangerais volontiers icelui* ne sont que des modes d'une seule sensation. [...] La sensation n'a point dans l'âme ce développement successif du discours..."; *ibidem*, 366 și urm.

73. „Nous disons les choses en français, comme l'esprit est forcé de les considérer en quelque langue qu'on écrive. Cicéron a, pour ainsi dire, suivi la syntaxe française avant que d'obéir à la syntaxe latine"; *ibidem*, 371.

74. „...la communication de la pensée étant l'objet principal du langage, notre langue est de toutes la plus châtiée, la plus exacte et la plus estimable; celle, en un mot, qui a retenu le moins de ces négligences que j'appellerais volontiers des restes de la *balbutie* des premiers âges; où, pour continuer le parallèle sans partialité, je dirais que nous avons gagné, à n'avoir point d'inversions, de la netteté, de la clarté, de la précision, qualités essentielles au discours; et que nous y avons perdu de la chaleur de l'éloquence et de l'énergie"; *ibidem*.

Datorită „liniei sale didactice“ (*marche didactique*), franceza este, crede Diderot, cea mai potrivită pentru știință, în timp ce celelalte limbi sunt potrivite mai degrabă pentru poezie. Limba franceză poate da glas cel mai bine spiritului și, pentru a se exprima, gândirea rațională (*le bon sens*) ar recurge la haina limbii franceze:

> „Franceza este făcută pentru a instrui, a explica și a convinge; greaca, latina, italiana, engleza, pentru a convinge, a emoționa și a înșela; poporului să-i vorbiți în greacă, latină, italiană; însă înțeleptului vorbiți-i în franceză.“[75]

Și, fiindcă vrea mereu să-și dovedească „imparțialitatea“, Diderot adaugă:

> „Una peste alta, limba noastră *pedestră* are față de altele avantajul utilului față de agreabil.“[76]

Acestea au fost cele mai importante idei de teorie și filozofie a limbajului pe care le întâlnim în *Scrisoarea despre surdomuți*. Alte excursuri interesante despre categoria timpului, despre stil și despre imposibilitatea traducerii poeziei ar merita să fie discutate în alt loc.

Teza principală a lui Diderot în problematica așa-ziselor inversiuni este naivă și poate fi combătută cu ușurință, atât din punct de vedere empiric, cât și teoretic. Cât privește empiria, este de ajuns să traducem din franceză în italiană citatul reprodus mai sus despre scopurile privilegiate ale folosirii diverselor limbi:

> L'italiano e fatto per istruire, chiarire e convincere; il greco, il latino, il francese, l'inglese per persuadere, commuòvere e ingannare; parlate greco, latino, francese al popolo, ma parlate italiano al saggio.[77]

Se vede din acest fragment că italiana, presupus dezordonată și emotivă, prezintă o topică identică cu cea a limbii franceze. Condillac a atras atenția asupra speculațiilor de acest tip, atunci când a arătat că topica depinde de așa-numitul *génie de la langue* și că nu putem trage concluzii asupra structurilor gândirii pornind de la structuri propoziționale diverse din punct de vedere tipologic. Filozofia „peripatetică“ (i. e. scolastică), pe care Diderot o consideră responsabilă pentru impunerea topicii „didactice“ în limba franceză[78], s-a dezvoltat

75. „Le français est fait pour instruire, éclairer et convaincre; le grec, le latin, l'italien, l'anglais, pour persuader, émouvoir et tromper; parlez grec, latin, italien au peuple; mais parlez français au sage“; *ibidem*, 372.

76. „Ainsi, tout bien considéré, notre langue *pédestre* a sur les autres l'avantage de l'utile sur l'agréable“; *ibidem*.

77. *Cf. supra* citatul original în limba franceză, nota 75.

78. *Cf.* Diderot 1751/1875, 351.

tocmai într-o limbă, latina, căreia el îi contestă această topică. De altfel, și în franceză există adjective antepuse, o realitate pe care Diderot o acceptă, însă căreia îi relativizează importanța.[79]

Pentru a respinge tezele lui Diderot sub aspect teoretic, este de ajuns să trimitem la capitolul despre Aristotel, unde este spus și motivat tot ceea ce este necesar pentru asta[80]. „Adevăr“, „falsitate“, „învățătură“, „persuasiune“, „eroare“, toate acestea nu au nimic de a face cu limbajul ca atare, ci cu felul în care el este întrebuințat de om. Limba greacă „minte“ tot atât de puțin ca și franceza, iar în franceză se poate minți tot la fel de bine ca și în italiană. Cu un înțelept putem discuta inclusiv în *bas breton*, dacă înțelege această limbă.[81]

Trebuie oare să negăm contribuția lui Diderot în domeniul teoriei limbii, considerând-o doar unul dintre acele exemple de ideologie șovină de care secolele al XVIII-lea și al XIX-lea nu duc lipsă? Ar fi nedrept. Ca și la mulți alți autori despre care, la o privire de ansamblu, se poate spune că au ajuns la rezultate total inacceptabile, și în cazul lui Diderot trebuie să ne străduim să scoatem la lumină nucleul pozitiv al concepțiilor sale. Diderot a înțeles mai limpede decât alți filozofi ai limbajului că trebuie să distingem între „percepție“ și „analiză“ a realului și că în limbă nu se reflectă percepția realității, ci prin limbă se operează o analiză a datelor extralingvistice. Acest lucru este valabil pentru toate limbile. Toate limbile ca atare – nu doar franceza – se deosebesc fundamental de limbajul gesturilor. Gesturile exprimă situații întregi; ele au – pentru a folosi terminologia modelului funcțional al lui Bühler – funcția de „expresie“ (de comunicare) și de „apel“ (de provocare a unei reacții din partea destinatarului), nu și pe cea de „reprezentare“[82]. Faptul că gesturile pot fi «traduse» în limbaj verbal nu trebuie să ne inducă în eroare: gesturile nu au conținut lingvistic. Un cerc trasat printr-un gest nu are semnificația „cerc“, ci *este* un cerc, respectiv reprezentarea unui cerc. Presupunerea că există o perioadă de trecere de la gesturi la limbă pornește de la o premisă greșită. Pe de altă parte, conținutul verbal poate fi exprimat foarte bine prin gesturi, însă în acest caz este vorba despre o funcție auxiliară, care presupune existența limbii. Diderot nu a observat că limba sa „științifică“ nu înseamnă, *mutatis mutandis*, decât limbajul pur și simplu. Atunci când afirmă că „Cicero, ca să spunem așa, a urmat prima dată sintaxa franceză“, această afirmație poate fi

79. *Cf. ibidem*, 361.

80. *Cf. supra* 6.2.4.

81. [Cu această părere, un alt francez i-a șocat pe învățații umaniști; *cf. Discours de la méthode*, partea I = Descartes 1970, 52.]

82. *Cf.* Bühler 1934/1982, partea I, § 2, 24–33, și Coseriu 1994, 71–75.

interpretată doar în sensul că Diderot a recunoscut că o analiză a realității nu este posibilă în lipsa limbajului. Că pentru asta e nevoie neapărat de limba franceză nu mai susțin astăzi serios nici francezii mândri de națiunea lor.

18.4. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)

Jean-Jacques Rousseau s-a născut în familia unui meșter ceasornicar cu o oarecare educație din Geneva, care era pe atunci „Roma protestantismului“, refugiu al multor persecutați politic din toată Europa. Strămoșii săi, atât cei pe linie maternă, cât și cei paterni, veniseră cu câteva generații înainte de la Paris. Rousseau însuși și-a petrecut cea mai mare parte a vieții în Franța; cu toate acestea, mult timp a fost mândru că este cetățean al „celei mai mici republici din Europa“ – pe vremea aceea, Geneva se afla în relații libere cu Confederația Elvețiană –; unele dintre lucrările sale poartă pe foaia de titlu, sub numele autorului, precizarea *citoyen de Genève*. În 1763 rupe relațiile cu orașul natal, așa cum făcuse deja cu o serie de prieteni și protectori. Imaginea despre sine pe care ne-a lăsat-o în scrierile autobiografice este – în ciuda tuturor declarațiilor de sinceritate – puternic retușată; însă și istoria obiectiv reconstruită a vieții sale produce o atât de puternică impresie de romanesc, încât avem impresia că a fost inventată tot de el însuși. Nu este locul aici să vorbim detaliat despre autorul *Noii Eloise*, al lui *Emile* sau al *Contractului social*. Viața acestui om foarte depresiv, care s-a făcut cunoscut în calitate de critic al civilizației și de teoretician al educației, dar și-a încredințat propriii copii unui orfelinat, incită și astăzi imaginația autorilor de cele mai diverse culori și dă naștere unor noi și noi prezentări. Cantitatea scrierilor despre Rousseau este copleșitoare; unele indicații bibliografice succinte se găsesc la sfârșitul acestui capitol. În legătură cu cele două lucrări pe care le vom aborda în cele ce urmează, trebuie să subliniem o particularitate, aceea că Rousseau s-a ocupat, o mare parte a vieții sale, cu muzica, atât în sens practic, cât și în sens teoretic. Una dintre comediile sale muzicale a fost reprezentată în prezența lui Ludovic XV. A conceput un nou sistem de scriere a notelor muzicale, a stârnit indignarea lumii muzicale pariziene prin *Lettre sur la musique française* din 1753 și a contribuit la *Encyclopédie* cu articole despre știința muzicii.

Rousseau s-a ocupat de problema limbajului în special în două lucrări, în *Discours sur l'inégalité*, de care am pomenit mai sus – este vorba despre un răspuns la o întrebare în cadrul unui concurs organizat de Academia din Dijon –, și în *Essai sur l'origine des langues*, apărută abia postum, dar concepută probabil după *Discours*.[83]

83. Rousseau 1781/1990. [Despre raportul dintre cele două lucrări, *cf.* Wilhelm 2001, 63 și urm.]

În *Discours sur l'inégalité* Rousseau abordează o problemă pe care, consideră el, Condillac nu a sesizat-o: Poate exista vreun fel de societate umană înainte de existența limbii? Rousseau se mulțumește să ridice această problemă, foarte serioasă după părerea sa, fără a propune și o soluție:

> „...Las celui care va vrea să o întreprindă discuția acestei probleme dificile și foarte importante, care constă în a decide ce a fost mai necesar, societatea deja constituită pentru instituirea limbilor, sau limbile deja inventate pentru apariția societății."[84]

Cu referire la esența limbii, s-ar părea că această problemă are o importanță marginală; ea îi oferă însă lui Rousseau prilejul de a prezenta punctul slab al teoriei despre caracterul arbitrar al semnului lingvistic (*théorie de l'institution*), care spune că semnele lingvistice nu sunt motivate natural, ci au la bază o convenție umană. Dar cum este posibilă stabilirea unei convenții asupra semnelor arbitrare fără existența prealabilă a limbii? În disputa dintre φύσει și θέσει, Rousseau se vede nevoit să respingă ipoteza θέσει. În *Essai sur l'origine des langues*, filozoful francez merge și mai departe; aici arată în detaliu felul în care își imaginează el apariția naturală a limbii. Nu necesitățile elementare, ci sentimentele au fost cele care i-au făcut pe oameni să emită primele semne sonore:

> „Nu foamea, nici setea, ci iubirea, ura, mila, mânia le-au smuls primele strigăte. Fructele nu ne sunt smulse din mâini, ne putem hrăni și fără să vorbim; urmărim în tăcere prada cu care vrem să ne hrănim; dar pentru a impresiona o inimă tânără, pentru a respinge un agresor nedrept, natura ne dictează accente, strigăte, gemete: iată care sunt cele mai vechi cuvinte inventate și iată de ce primele limbi au fost cântate și pasionate, înainte de a fi simple și metodice."[85,*]

Cu aceasta, Rousseau critică două teze unanim susținute în vremea sa: pe de o parte, teza conform căreia limbajul a fost „inventat" și perfecționat într-o

84. „...je laisse à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile Problème, lequel a été le plus nécessaire, de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société"; Rousseau 1755/1964, 151.

85. „Ce n'est ni la faim ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui leur ont arraché les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains, on peut s'en nourrir sans parler, on poursuit en silence la proye dont on veut se repaître; mais pour émouvoir un jeune cœur, pour repousser un aggresseur injuste la nature dicte des accens, des cris, des plaintes: voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques"; Rousseau 1781/1990, 67. [Toate citatele din *Essai* au fost corectate conform regulilor actuale în ceea ce privește accentele și punctuația.]

* Pentru versiunea românească am citat din Jean-Jacques Rousseau, *Eseu despre originea limbilor, unde se vorbește despre melodie și despre imitația muzicală*, traducere, prefață și comentarii de Eugen Munteanu, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 24 (n. tr.).

anumită direcție; pe de altă parte, ipoteza că necesitățile elementare au oferit prilejul pentru apariția limbii. Astfel, Rousseau se exprimă clar împotriva logicismului:

„Limbajul primilor oameni ne-a fost prezentat ca limbă a unor geometri, dar vedem că el a fost limbajul unor poeți."[86,*]

Și din această cauză, prima limbă a fost neapărat plastică:

„De vreme ce primele motive care l-au făcut pe om să vorbească au fost pasiunile, primele sale expresii au fost tropii. Limbajul figurat s-a născut primul, sensul propriu a fost descoperit ultimul. Lucrurile nu au fost denumite cu numele lor real decât atunci când au fost văzute sub forma lor veritabilă. La început nu se vorbea decât prin poezie; omul nu a găsit de cuviință să raționeze decât multă vreme după aceea."[87,**]

Chiar aici se impune o paralelă cu Vico. O parte dintre aceste idei sună ca și cum ar fi o traducere fidelă a acestuia.[88] Ca și Vico, Rousseau trebuie să admită o depoetizare treptată a limbii:

„Toate aceste lucruri duc la confirmarea principiului că, în virtutea unui progres natural, toate limbile cultivate prin scris ajung în mod necesar să-și schimbe caracterul și să-și piardă forța, câștigând în claritate; cu cât se urmărește mai mult perfecționarea gramaticii și a logicii, cu atât acest progres se accelerează, iar pentru a se ajunge în curând la o limbă rece și monotonă nu trebuie decât ca poporul care o vorbește să întemeieze academii."[89,***]

86. „On nous fait du langage des premiers hommes des langues de Geometres, et nous voyons que ce furent des langues de Poètes. Cela dût être. On ne commença pas par raisonner mais par sentir"; *ibidem*, 66.

* *Ibidem*, p. 23 (n. tr.).

87. „Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des Tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. On n'appella les choses de leur vrai nom que quand on les vit sous leur véritable forme. D'abord on ne parla qu'en poésie; on ne s'avisa de raisonner que longtemps après"; *ibidem*, 68.

** *Ibidem*, p. 25 (n. tr.).

88. [Cassirer și după el Derrida au speculat în legătură cu posibilele legături dintre cei doi; *cf.* Trabant 1994, cap. 5. Condillac ar trebui poate considerat un intermediar.]

89. „Tout ceci mène à la confirmation de ce principe, que par un progrès naturel toutes les langues lettrées doivent changer de caractère et perdre de la force en gagnant de la clartè, que plus on s'attache à perfectionner la grammaire et la logique plus on accelère ce progrès, et que pour rendre bientôt une langue froide et monotone il ne faut qu'établir des académies chez le peuple qui la parle"; Rousseau 1781/1990, 86.

*** *Ibidem*, p. 41 (n. tr.).

Am văzut că Rousseau l-a criticat cu blândețe pe Condillac pentru că acesta nu a înțeles destul de clar problema condiționării reciproce dintre limbă și societate. El mai arată că aceeași problemă apare și la determinarea raportului dintre limbă și gândire. Pe de o parte, gândirea nu este, evident, posibilă în lipsa limbii, pe de altă parte, gândirea este necesară pentru „inventarea" limbii – cel puțin pentru inventarea ei la nivelul formei, așa cum și-o reprezentau contemporanii săi. Astfel, în *Discours sur l'inégalité*, Rousseau își propune să cerceteze

> „...cum au început limbile să se formeze. Aceasta reprezintă o nouă problemă, și mai dificilă ca precedenta; căci, dacă oamenii au avut nevoie de limbă pentru a învăța să gândească, și mai multă nevoie au avut de gândire pentru a descoperi meșteșugul vorbirii..."[90]

Aceeași problemă se pune și o a treia oară, mai exact, atunci când trebuie explicat felul în care s-a produs trecerea de la gesturile natural motivate, a căror funcție poate fi imitată, la semnele arbitrare ale limbajului verbal. Mai perspicace decât mulți dintre contemporanii săi se dovedește Rousseau nu atât în ceea ce privește soluția la această problemă, cât în privința formulării ei:

> „...în sfârșit s-a decis ca acesta [limbajul gesturilor] să fie înlocuit cu articulațiile vocii, care, fără a avea același raport cu anumite idei, sunt mai potrivite pentru a le reprezenta pe toate, ca semne instituite; această înlocuire nu s-a putut face decât printr-un consens și într-un mod destul de greu de practicat pentru niște oameni ale căror organe grosolane nu erau încă deloc exersate, și încă și mai dificil de conceput este înlocuirea însăși, căci acest acord unanim a fost probabil motivat, și cuvântul pare să fi fost foarte necesar pentru stabilirea propriei sale utilizări."[91]

Problema relației dintre două lucruri care se presupun reciproc apare deci la Rousseau sub trei forme: între limbă și societate, între limbă și gândire și, în cele din urmă, între „limbă" și „limbaj"; căci limba primară, motivată natural, nu pare potrivită pentru a crea condițiile pentru apariția limbajului verbal articulat.

90. „...comment elles purent commencer à s'établir. Nouvelle difficulté pire encore que la précédente; car si les Hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole..."; Rousseau 1755/1964, 147.

91. „...on s'avisa enfin de lui substituer les articulations de la voix, qui, sans avoir le même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les représenter toutes, comme signes institués; substitution qui ne put se faire que d'un commun consentement, et d'une manière assès difficile à pratiquer pour des hommes dont les organes grossiers n'avoient encore aucun exercice, et plus difficile encore à concevoir en elle-même, puisque cet accord unanime dut être motivé, et que la parole paroît avoir été fort nécessaire, pour établir l'usage de la parole"; *ibidem*, 148 și urm.

În acest punct relevă Rousseau slăbiciunea tezei θέσει – cel puțin în forma în care aceasta era înțeleasă în timpul său. *Essai sur l'origine des langues* începe cu o situare clară de partea tezei φύσει: „...la parole étant la première institution sociale ne doit sa forme qu'à des causes naturelles" –„vorbirea fiind cea dintâi instituție socială, ea nu-și datorează forma decât unor cauze naturale".[92,*]

Această cauză naturală Rousseau crede a o fi identificat în sentimente; ele sunt cele care produc în același timp limba și societatea: „Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir" – „Toate pasiunile îi apropie pe oamenii pe care necesitatea de a căuta să trăiască îi silește să se îndepărteze unul de altul"[93,**]. Astfel, Rousseau respingea tot ceea ce susțineau contemporanii săi în legătură cu construirea treptată, controlată prin rațiune, a limbii. Limba era pentru el poezie care își are originea în emoții. În capitolele al nouălea și al zecelea ale eseului, filozoful francez înfățișează această teză într-o formă care astăzi ne amuză. Limbile din sud au luat naștere, spune Rousseau, din emoții de tipul *aimez-moi* „iubește-mă", iar cele din nord, din emoții de tipul *aidez-moi* „ajută-mă". Rousseau își imaginează raportul dintre limbă și muzică într-un mod similar lui Condillac:

> „...poezia a fost descoperită înaintea prozei; acest fapt a fost necesar, deoarece pasiunile s-au exprimat înaintea rațiunii. La fel s-a întâmplat și cu muzica; la început nu a existat un alt fel de muzică decât melodia, nici un alt fel de melodie decât sunetul variat al vorbirii, accentele alcătuiau cântarea, cantitățile formau măsura și se vorbea atât prin sunete și prin ritm, cât și prin articulații și elemente sonore. A vorbi și a cânta erau cândva același lucru, spune Strabon; ceea ce demonstrează, adaugă el, că poezia este sursa elocinței. Ar fi trebuit spus că și una, și cealaltă au avut aceeași sursă și nu au fost la început decât unul și același lucru."[94,***]

92. Rousseau 1781/1990, 59.

* Versiunea românească în Jean-Jacques Rousseau, *Eseu despre originea limbilor, unde se vorbește despre melodie și despre imitația muzicală*, ed. cit., p. 17 (n. tr.).

93. *Ibidem*, 67.

** Ed. cit., p. 24 (n. tr.).

94. „...la poésie fut trouvée avant la prose; cela devoit être, puisque les passions parlèrent avant la raison. Il en fut de même de la musique; il n'y eut point d'abord d'autre musique que la mélodie, ni d'autre mélodie que le son varié de la parole, les accens formoient le chant, les quantités formoient la mesure, et l'on parloit autant par les sons et par le rhythme que par les articulations et les voix. Dire et chanter étoit autrefois la même chose, dit Strabon; ce qui montre, ajoute-t-il, que la poésie est la source de l'éloquence. Il faloit dire que l'une et l'autre eurent la même source et ne furent d'abord que la même chose"; *ibidem*, 115.

*** Ed. cit., pp. 65 și urm. (n. tr.).

Încă și mai categoric decât Condillac, Rousseau împărtășește opinia că muzica, în calitate de artă de sine stătătoare, a provenit din limbă:

> „...cântecul a devenit prin regres o artă în întregime separată de vorbirea în care își are originea..."[95,*]

Rousseau se dovedește un gânditor subtil mai ales din perspectivă negativă. El observă în special punctele slabe ale argumentației adversarilor săi. Cu atât mai uimitoare pare fermitatea cu care susține teza φύσει, deși a recunoscut, cel puțin în treacăt, că nu există o trecere, care să poată fi reconstruită rațional, dinspre exprimarea de către om a propriilor emoții prin intermediul gesturilor către semnele arbitrare ale limbajului verbal. Rousseau a arătat în trei moduri care sunt dificultățile aproape insurmontabile de care ne lovim atunci când dorim să susținem caracterul convențional al limbajului. Pentru a scăpa el însuși de dificultățile pe care le presupunea cel de-al treilea argument al său, ar fi trebuit să afirme, de fapt, că și limbile moderne au un caracter non-convențional. Lucrul acesta Rousseau nu îl face, sau cel puțin nu într-o formă clară.

Cu cei trei autori prezentați aici și cărora aproape că le-am dat cuvântul în mod exclusiv, dar mai ales cu Condillac și Rousseau, iată-ne ajunși în fața unei concepții care vede în limbă mai ales o formă a expresiei. O mare parte a filozofilor de care ne-am ocupat în lucrarea de față dețin o concepție instrumentală despre limbă, al cărei punct central îl constituie relația dintre limbă și cunoaștere. Aceste două concepții se confruntă aproape direct în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Apare astfel dezideratul unui nou tip de problematizare, care să poată concilia cele două concepții. Cu acest nou tip de problematizare vom face cunoștință în filozofia limbajului profesată de Romantismul german.

18.5. Indicații bibliografice

De la apariția primei ediții a lucrării de față, s-a scris mult despre cercetarea limbajului în Iluminismul francez. Cele mai importante surse de informații rămân prezentarea de către Guy Harnois a teoriilor asupra limbajului din Franța secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, disertația lui Gunvor Sahlin, care, în ciuda titlului, nu îi este dedicată doar lui Dumarsais, și *Linguistica*

95. „...le chant devint par degrès un art entièrement séparé de la parole dont il tire son origine..."; *ibidem*, 142.

* Ed. cit., p. 87 (n. tr.).

illuministica de Luigi Rosiellos.[96] Ulrich Ricken și discipolii săi s-au ocupat mereu de lingvistica iluministă.[97] Lucrarea *Linguistique et l'appel de l'histoire* a lui Daniel Droixhe a devenit, într-un timp relativ scurt, un text clasic și foarte des citat.[98] În disertația sa, Irene Monreal-Wickert s-a ocupat mai ales de teoreticienii limbajului care au contribuit direct sau indirect la realizarea *Enciclopediei* franceze.[99] În urmă cu câțiva ani a apărut o antologie îngrijită de Gerda Haßler și Peter Schmitter, ce cuprinde o serie de contribuții utile nu doar pentru capitolul de față, ci și pentru cel anterior.[100] Cele mai multe dintre lucrările indicate aici conțin și ele bogate trimiteri bibliografice.

În ceea ce privește textele discutate aici, pentru multe dintre ele au apărut între timp ediții comentate, pe care le-am inclus în capitolul de *Bibliografie*. *Essai sur l'origine des langues* a lui Rousseau a apărut chiar într-o cunoscută serie de buzunar, îngrijită de Jean Starobinski, ediție demnă de a fi citată.[101]

Despre cei trei autori discutați mai amănunțit, seria trimiterilor bibliografice pe care le putem indica aici nu poate fi decât extrem de limitată. Prezentări biografice generale ale lui Rousseau și Diderot apar în două serii de buzunar foarte răspândite.[102] Asupra lui Condillac există o prezentare pe care autoarea, Winfried Franzen, a fost silită de împrejurări să o conceapă la dimensiuni reduse și care reprezintă contribuția acesteia la o ediție colectivă pe care aici am citat-o adesea.[103] Vasta lucrare de docență a lui Raymund Wilhelm se ocupă de ideile despre limbaj la Rousseau, însă oferă informații și în legătură cu Condillac și Diderot.[104]

96. Harnois 1929; Sahlin 1928; Rosiello 1967.
97. Ricken 1978; Ricken *et alii* (ed.) 1990.
98. Droixhe 1978.
99. Monreal-Wickert 1977.
100. Haßler/Schmitter (ed.) 1999.
101. Rousseau 1781/1990.
102. Holmsten 1972; Wuthenow 1994.
103. Franzen 1996.
104. Wilhelm 2001.

19
PERSPECTIVE

Cu Rousseau, am ajuns la capătul primei etape a parcursului nostru prin istoria filozofiei limbajului. Cititorului atent nu i-a scăpat, probabil, faptul că distincția propusă în primul capitol între filozofia limbajului, teoria limbajului și lingvistică nu a putut fi riguros urmărită la autorii pe care i-am prezentat până acum. Cei mai mulți dintre aceștia sunt deopotrivă – în proporții diferite – și filozofi ai limbajului, și teoreticieni ai limbii, și lingviști. Acest lucru se va schimba odată cu filozofia limbajului în Romantismul german.

Timp de aproape un secol, cele mai importante curente de gândire au fost importate în Germania din alte țări, mai ales din Anglia. După moartea lui Leibniz și după declinul școlii Leibniz–Wolff, Germania aproape că doar a «absorbit» ideile produse în alte țări. Acum, în epoca romantică, ea constituie centrul din care se răspândesc noile idei. Începe o perioadă care are pentru gândirea filozofică un rol asemănător cu cel jucat de Renaștere în privința artelor și în mari domenii ale culturii generale. Tot ceea ce pentru iluminiștii animați de credința optimistă în progres constituia cunoaștere sigură și obținută cu efort este din nou pus sub semnul întrebării, iar fundamentele îi sunt reevaluate. Dacă astăzi unele dintre problemele la care ne-am referit în prima parte a acestei lucrări ne provoacă un zâmbet amuzat, deoarece avem un sentiment de superioritate față de această gândire bizară și învechită, nu trebuie să uităm că aceste idei care ne par bizare au fost înlocuite abia prin gândirea despre limbaj a Romantismului german. Cel puțin sub aspect filozofic, încă trăim în acea epocă, chiar dacă nu știm sau nu vrem să știm asta. În acest context, termenul *Renaștere* trebuie înțeles în sens literal. Însă filozofia limbajului profesată de Romantismul german poartă cu sine și o redescoperire a Antichității, mai ales a filozofului Aristotel, care, sub sedimentele depuse de o seculară tradiție școlară, mai putea fi perceput doar ca un logician arid. Începe acum mai ales o perioadă de renaștere a științei limbii, evidentă nu în ultimul rând prin faptul că sunt reluate idei lingvistice care fuseseră deja discutate în

epoca Renașterii, însă fuseseră abandonate după aceea. Lingvistica este întemeiată acum, pe baza unor metode adecvate, ca disciplină autonomă. Filozofia limbajului, care nu mai vrea acum și nu mai are nevoie să fie în același timp și lingvistică, se poate emancipa și ea ca disciplină autonomă din domeniul general al cercetării limbajului și astfel sunt eliminate erorile în aprecierea faptelor și concepțiile naive pe care acestea le generează.

Centrele acestei noi culturi a gândirii despre limbaj au fost Königsberg, Weimar, Berlin și Bonn. Numele celor mai importanți reprezentanți ai săi sunt Johann Gottfried Herder, Johann Georg Hamann, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich și August Schlegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher și Wilhelm von Humboldt. De gândirea în ce privește problemele limbajului a acestor personalități ne vom ocupa în partea a doua a lucrării noastre. În afară de aceasta, vom avea în vedere și ceea ce lingviștii și poeții au de spus despre limbaj.

BIBLIOGRAFIE

I. Izvoare și lucrări de referință

Semnul = („egal“) a fost folosit în loc de : („două puncte“) în cazurile în care indicația dată în nota respectivă se abate, din diverse motive, de la normele obișnuite.

Ammonius (1961) = Ammonius. *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de Saint Thomas par G. Verbeke, Löwen/Paris.

Annambhaṭṭa/Hultzsch (1907) = Annambhaṭṭas Tarkasamgraha, un Compendiu de dialectică și atomistică însoțit de comentariul autorului și denumit Dîpikâ. Traducere din sanscrită în limba germană de E. Hultzsch, Berlin.

Aristotel (1956 și urm): *Opere în versiune germană* (cu comentarii filozofice și istorico-filologice), ediție întemeiată de E. Grumach, îngrijită de H. Flashar, Berlin (ediție nefinalizată încă).

Aristotel (1970): *Metaphysik* (trad. germ. de F.F. Schwarze), Stuttgart (= Reclams Universal Bibliothek).

Aristotel (1974): *Kategorien. Lehre vom Satz* (trad. germ. de E. Rolfes), ed. a 9-a, Hamburg.

Aristotel (1982): *Poetik* (bilingv, trad. germ. de Fuhrmann), Stuttgart (= Reclams Universalbibliothek).

Aristotel (1984) = *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Edition, ed. de Jonathan Bames, 2 vol., Princeton.

Arnim (1905/1964): *Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit Ioannes ab Arnim, vol. 1: *Zeno et Zenonis Discipuli*. Reproducere fotomecanică a ediției de la Leipzig 1905, Stuttgart.

Augustinus (1975) = *De dialectica* [sau *Principia dialecticae*]. Ed. de Jan Pinborg, traducere în limba engleză de B.D. Jackson, Dordrecht.

Augustinus (1989): *Bekenntnisse*. Cu o introducere de Kurt Flasch. Traducere, note și ediție de Kurt Flasch și Burkard Mojsisch, Stuttgart.

Augustinus (1998) = Aurelius Augustinus: *De magistro/Über den Lehrer*. Latin/germ. Traducere și ediție de Burkard Mojsisch, Stuttgart.

Augustinus: pentru alte lucrări, v. Migne, *Patrologia*, și Pinborg/Jackson 1975.

Batteux, Charles (1748): *Cours de Belles Lettres distribué par exercices*, 5 vol., Paris.
Beauzée, Nicolas (1767/1974): *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues*, 2 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt.
Bellay, Joachim du (1549/1892): *La deffence et illustration de la langue francoyse*, édition E. Person, Paris.
Bergson, Henri (1938/1999): *La pensée et le mouvant*, Paris.
Berkeley, George (1998): *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. Jonathan Dancy, Oxford.
Boethius (1877) = *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis Περί ερμηνείας* recensuit Carolus Meiser, Leipzig.
Bovillus (1533) = Carolus Bovillus (Charles de Bouvelles): *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis varietate*, Paris chez Robert Estienne.
Brosses, Charles de (1765): *Traité de la formation méchanique des langues ou Principes physiques de l'étymologie*, Paris.
Burnet, James (1773/1974) = *Of the Origin and Progress of Language*, 6 vol., Edinburgh 1789, reeditare: Hildesheim/New York 1974.
Bußmann, Hadumod (l992): *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart.
Capelle, Wilhelm ([8]1973): *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart.
Chaix-Ruy, Jules (ed. 1946): J.B. Vico: *Œuvres choisies*, Paris.
Condillac, Etienne Bonnot de (1746/1970): *Essai sur l'origine des connaissances humaines*; in: *Oeuvres complètes*, vol. 1, reeditare: Geneva 1970.
Condillac, Etienne Bonnot de (1749/1970): *Traité des systèmes*; în: *ibidem*, vol. II.
Condillac, Etienne Bonnot de (1798/1970): *La langue des calculs*; în: *ibidem*, vol. XVI.
Condillac, Etienne Bonnot de (1754/1984): *Traité des sensations*, Paris.
Court de Gébelin, Antoine (1773–1782): *Monde primitif analysé et comparé avec le Monde moderne*, 9 vol., Paris.
Couturat (1903) = *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris (reeditare: Hildesheim 1966).
Crecelius (1857) = *S. Aurelii Augustini de dialectica liber*, rec. W. Crecelius, Elberfeld.
Dalgamo, George (1661/1968): *Ars signorum, vulgo character universalis*, Oxford. Reeditare: Leeds 1968 (= English Linguistics 1500–1800, nr. 116).
Der kleine Pauly. Lexicon al Antichității în cinci volume. Prelucrat și editat de Konrat Ziegler și Walther Sontheimer, cu colaborarea a numeroși specialiști, pe baza lucrării *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* a lui Pauly, München 1975.
Descartes (1897–1913) = *Oeuvres de Descartes* publiés par Charles Adam & Paul Tannery sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, Paris.
Descartes (1897) = *ibidem*, *Correspondance*, vol. I, Paris.
Descartes (1901) = *ibidem*, *Correspondance*, vol. IV, Paris.
Descartes (1905) = *ibidem*, *Correspondance*, vol. VIII, Paris.
Descartes (1953): *Oeuvres et Lettres*. Textes presentés par André Bridoux, Paris (= Bibliothèque de la Pléiade).

Descartes (1970): *Discours de la méthode.* Introduction par Etienne Gilson, Paris.
Descartes (1973): *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Er-kenntniskraft.* Latină–germană, revizuit, tradus și editat de Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe, Hans Gilmer Zehl, Hamburg.
Descartes (1978): *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques.* Texte latin et traduction du Duc de Luynes, Paris.
Diderot, Denis (1751/1875): *Lettre sur les sourds et muets à l'intention de ceux qui entendent et qui parlent*, în: *Oeuvres complètes*, Paris, vol. I, 345–428.
Diels/Kranz (1992) = *Die Fragmente der Vorsokratiker.* În greacă și în germană, de Hermann Diels. Ediție de Walther Kranz. Reproducere nemodificată a ediției a VI-a din 1951, Zürich/Hildesheim 1992.
Domergue, François-Urbain (1799): *Grammaire générale analytique*, Paris.
Dumarsais, César Chesneau v. Marsais, César Chesneau du.
Encyclopédie (1966) = *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des Arts et des métiers* [1751–1780], 35 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt.
Gellius (170/1903) = Aulus Gellius, *Noctium Atticarum Libri XX*, post Martinum Hertz, ed. Carolus Hosius, Leipzig.
Gottsched, Johann Christoph (1762/1970): *Vollständigere und Neuerläuterte Deutsche Sprachkunst*, nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und itzigen Jahrhunderts abgefasset… ș.a.m.d., ed. a V-a, Leipzig, reed. Hildesheim/New York.
Grammaire de Port-Royal ([3]1676/1966) = Antoine Arnauld/Claude Lancelot: *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal*, vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt. [= Grammatica universalis 1].
Grammaire de Port-Royal (1830/1969) = Arnauld/Lancelot: *Grammaire générale et raisonnée* […], avec les remarques de Duclos. Préface: Michel Foucault, Paris.
Grimsley, Ronald (1971): *Maupertuis, Turgot et Maine de Biran. Sur l'origine du langage.* Suivi de trois textes, Geneva.
Harris, James (1786/1996): *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar.* Retipărire a ediției de la 1786, London/Tokio 1996.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/1970): *Phänomenologie des Geistes.* Ediție nouă, pe baza *Operelor* editate între 1832 și 1845, vol. 3, Frankfurt am Main.
Horne Tooke, John (1829/1996): *Επεα πτερόεντα or the Diversions of Purley*, London 1829, reeditare: London/Tokio 1996.
Hülser, Karlheinz (ed. 1987 și urm.): *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker.* O nouă antologie de texte cu traducere în germană și comentarii, 4 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt.
Humboldt, Wilhelm von (1829/1963): „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues“, in: Idem: *Werke in fünf Bänden*, vol. III, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, 144–367.
Hume, David ([3]1975): *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*, reprinted from the posthumous edition of 1777 etc., Oxford.

Hume, David (1886/1964): *A Treatise of Human Nature and Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited, with Preliminary Dissertations and Notes by T.H. Green and T.H. Grose, 2 vol., London 1886, reeditare: Aalen 1964.

Husserl, Edmund (1901/1980): *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Tübingen.

Husserl, Edmund (1950/1992): *Cartezianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, în: Elisabeth Stroker (ed.): Edmund Husserl: *Gesammelte Schriften*, Tübingen, vol. 8, 3–164; orig. în limba franceză: 1950.

Isidor (1911/1989) = Isidori hispalensis episcopi: *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W.M. Lindsay, Oxford, 2 vol. 1911 ([2]1989).

Kant, Immanuel (1800/1966) = *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, în: Idem: *Werke in sechs Bänden*, vol. III, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Darmstadt 1966, 421–582.

Kirk, G.S./Raven, J.E./Schofield, M. (1983): *The Presocratic Philosophers*, Cambridge; în germană: *Die vorsokratischen Philosophen*. Introducere, texte și comentarii, traducere de K. Hülser, Stuttgart 1994.

Lambert, Johann Heinrich (1764): *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, 2 vol., Leipzig.

Lambert, Johann Heinrich (1764/1965): reeditarea lucrării precedente, Hildesheim.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1765/1966): *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Chronologie et introduction de Jacques Brunschwig, Paris.

Leibniz (1875–1890) = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Editate de C.F. Gerhardt, Berlin. Reeditare: Hildesheim/New York 1978.

Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics, edited by Harro Stammerjohann, Tübingen 1996.

Locke, John (1690/1975): *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with a forword by Peter H. Nidditch, Oxford. Ediția princeps: 1690.

Long, A.A./ Sedley D.N. (1987): *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1: *Translation of the Principal Sources with Philosophical Commentary*; Vol. 2: *Greek and Latin Texts with notes and Bibliography*, Cambridge.

Marcovich, Miroslav (1967): *Heraclitus*. Greek Text with a Short Commentary, Merida (Venezuela).

Marsais, Cesar Chesneau du (1971): *Mélanges de grammaire, de philosophie etc.*; *Exposition d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine*; *Des Tropes ou des différens sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*; Stuttgart-Bad Cannstatt. [= Grammatica universalis, 5.1 și 5.2.]

Marsais, César Chesneau du (1987): *Les véritables principes de la grammaire et autres textes*, Paris.

Maupertuis, v. Grimsley.

Meiner, Johann Werner (1781/1971): *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und Allgemeine Sprachlehre*, Stuttgart-Bad Cannstatt. [= Grammatica universalis, 6.]

Méridier ([1]1969) = Platon: *Cratyle.* Texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris [4]1969 (prima ed.: 1931).
Migne, J.P. (ed. 1877 și urm.): *Patrologiae Cursus completus.* Vol. 32 (*De dialectica*); vol. 34 (*De doctrina Christiana)*, vol. 42 (*De trinitate*), Paris.
Pinborg/Jackson (1975) = Augustinus: *De dialectica*. Ediție de J. Pinborg, traducere de B.D. Jackson, Dordrecht.
Platon ([2]1990): *Werke, griechisch und deutsch.* Ediție de G. Eigler, Darmstadt 1970–1982, ed. a II-a, 1990, traducere de Friedrich Schleiermacher *et alii*.
Priestley, Joseph (1762/1970): *A Course of Lectures on the Theory of Language and Universal Grammar*, Warrington 1762. Reeditare: Menston 1970.
Proclus Diadochus/Pasquali (1908/1994) = *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*. Edidit Georgius Pasquali. Retipărire a ediției din 1908, Stuttgart/Leipzig 1994.
Rabelais, François (1546/1941): *Le Tiers livre, Oeuvres complètes*, édition J. Boulanger. Paris (= Edition de la Pléiade).
Rivarol, Antoine (1784/1852): *De l'universalité de la langue française*, în: *Oeuvres de Rivarol.* Etudes sur sa vie et son esprit par Sainte-Beuve, Arsène Houssaye, Armand Malitourne, Paris.
Rousseau, Jean-Jacques (1755/1964): *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmis les hommes*, în: *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris, 111–223.
Rousseau, Jean-Jacques (1770/1959): *Les Confessions de J.J. Rousseau*; *ibidem*, vol. 1, 1–656.
Rousseau, Jean-Jacques (1781/1990): *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale.* Texte établi et présenté par Jean Starobinski, Paris.
Saussure, Ferdinand de (1916/1971): *Cours de linguistique générale* publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Paris [3]1971.
Scaliger (1584) = Julius Caesar Scaliger: *De causis linguae latinae libri tredecim*, Paris apud P. Santandreanum.
Schlegel, August Wilhelm (1818/1970): *Observations sur la Langue et la Littérature Provençales.* Retipărire a primei ediții de la Paris 1818, ediție cu un cuvânt înainte de Gunter Narr, Tübingen 1971.
Schottel(ius), Justus Georg (1663/1967): *Ausführliche Arbeit Von der Teutschen Haubt Sprache [...]*, Braunschweig 1663, retipărire editată de W. Hecht, Tübingen.
Sextus Empiricus (1914) = *Sexti Empirici Opera* recensuit Hermannus Mutschmann. Vol. II: *Adversus Dogmaticos Libros Quinque* (Adv. Mathem. VII—XI) *continens*, Leipzig.
Shaftesbury, Anthony Earl of (1711/1900): *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, etc. Edited by John M. Robertson, retipărire a edițiilor din 1711 și 1900, Bristol 1995.
Siger de Courtrai (1913) = *Les Oeuvres de Siger de Courtrai* (Etude critique et textes inédits) par G. Wallebrand, Löwen (= *Les philosophes belges*, vol. VIII).

Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac (1799/1975): *Principes de grammaire générale, mis à la portée des enfans, et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*, reeditare comentată, Stuttgart-Bad Cannstatt. [= Grammatica universalis 10]

Smith, Adam (1767/1970): *A Dissertation on the Origin of Languages or Considerations Concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages*. Ediție precedată de o introducere de Gunter Narr, Tübingen.

Snell, Bruno (ed. 1965): *Heraklit*. Fragmente, în greacă și germană, s.l. [München].

Sußmilch, Johann Peter (1766/1998): *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlin, reeditare: Köln.

Thomas de Aquino (1955): *In Aristotelis Libros PERI HERMENEIAS ET POSTERIORUM ANALYTICORUM EXPOSITIO*, ediție de P. Fr. Raymundi și M. Spazzi, Torino.

Thomas de Erfurt (1998) = Thomas de Erfurt: *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache (Tractatus de Modis significandi)*. Traducere din latină și introducere de Stephan Grotz, Amsterdam/Philadelphia (= Bochumer Studien zur Philosophie 27).

Tiedemann, Dietrich (1772/1995): *Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache*, Riga 1722; reproducere fotomecanică în: *History of Linguistics: 18th and 19th Century German Linguistics*. London/Tokio. [Volumul nu este paginat; Tiedemann este plasat între Herder și Fichte.]

Totok, Wilhelm (1997): *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. Ediția a II-a, revizuită și adăugită, Frankfurt am Main.

Vico, Giambattista (1914–1941): *Opere*. 8 vol. în 11 tomuri, ediție de Fausto Nicolini, Bari.

Vico, Giambattista (1971): *Opere filozofiche*, Introduzione di Nicola Badaloni, testi, versioni e note a cura di Paolo Cristofolini, Firenze.

Vico, Gambattista (1708/1971): „De nostri temporis studiorum ratione", în: Vico (1971), 787–855.

Vico, Giambattista (1710/1971): „De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda" (= Liber metaphysicus), în Vico (1971), 55–131.

Vico, Giambattista (1711/1971): „Risposta del signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro «De antiquissima italorum sapientia»", în: Vico (1971), 145–168.

Vico, Giambattista (1725/1971): „Principi di una scienza nuova" etc. = *SNP*, în: Vico (1971), 169–338.

Vico, Giambattista (1728/1965): *Autobiografia*, seguita da una scelta di lettere, orazioni e rime; a cura di Mario Fubini, Torino.

Vico, Giambattista (1729/1771): „Vici Vindiciae", în: Vico (1971), 339–375.

Vico, Giambattista (1744/1971): „Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni" etc. = *SNS*, în: Vico (1971), 377–702.

Vico, Giambattista (1744/1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker.* Traducere de Vittorio Hösle și Christoph Jermann, cu observații asupra textului de Christoph Jermann, 2 vol., Hamburg.

Vico/Auerbach (1924) = *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, traducere de Erich Auerbach, München.

Vincent Ferrer (1977): *Tractatus de Suppositionibus.* Critical edition with an introduction by John A. Trentman, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Vives (1782/1964) = *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia*, distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio, Valencia 1782–1790; ed. nouă, Londra 1964.

Wilkins, John (1668/1969) = *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London; ed. nouă, Leeds 1969 (= English Linguistics 1500–1800, nr. 119).

Wolff, Christian (1713/1978): *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*; Gesammelte Werke, secțiunea 1, vol. 1, Hildesheim/New York. [= Deutsche Logik]

Wolff, Christian (1720/1983): *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*; Gesammelte Werke, secțiunea 1, vol. 2, Hildesheim/Zürich/New York. [= Deutsche Metaphysik].

Wolff, Christian (1720/1976): *Vernunfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit.* Gesammelte Werke, secțiunea 1, vol. 4, Hildesheim/New York. [= Deutsche Ethik].

Wolff, Christian (1730/1962): *Philosophia prima sive ontologia*, Gesammelte Werke, secțiunea 2, vol. 3, Hildesheim. [= Lateinische Metaphysik].

II. Introduceri în filozofia limbajului și în istoria acesteia; antologii de texte de filozofia limbajului

Pentru o serie de lucrări care nu au fost amintite în text sunt oferite scurte comentarii.

Bermes, Christian (ed. 1999): *Sprachphilosophie*, Freiburg i. Br. (O antologie cu texte puține și fragmentară.)

Black, Max (1949): *Language and Philosophy*, London. (Se ocupă în mod obiectiv și sistematic de o serie de probleme individuale.)

Borsche, Tilmann (ed. 1996): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, München.

Braun, Edmund (ed. 1996): *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte*, Darmstadt. (Doar o parte a studiilor și a textelor alese au legătură cu epocile de care ne-am ocupat aici; cele mai multe sunt dedicate perioadei moderne.)

Dascal, Marcelo *et alii* (ed. 1992/1996): *Sprachphilosophie. Ein Internationales Handbuch zeitgenossischer Forschung*, Berlin/New York, vol. I, 1992; vol. II, 1996.

Ebbesen, Sten (ed. 1995): *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen.

Fahrenbach, Helmut (1970/1971): „Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie. Teil II: Philosophie der Sprache“, *Theologische Rundschau* (serie nouă), 35, 1,

277–306; 36, 1, 125–144 și *ibidem* 221–243. (Se ocupă doar în subsidiar de epocile tratate în lucrarea de față, însă reprezintă o vastă introducere în problemele fundamentale ale filozofiei limbajului).

Geier, Manfred (1989); *Das Sprachspiel der Philosophen. Von Parmenides bis Wittgenstein*, Reinbek bei Hamburg.

Gilson, Etienne (1986): *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris. (Gândirea despre limbă la Sfântul Augustin, Thomas de Aquino și Descartes din perspectiva filozofiei neoscolastice și a lingvisticii moderne.)

Hartig, Matthias (1978): *Einführung in die Sprachphilosophie: das Verhältnis von Sprache und Denken.* Stuttgart. (Se concentrează asupra dimensiunii „obiective“ a limbajului.)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1826/1989): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Editate de Pierre Garniron și Walter Jaeschke.

Heintel, Erich ([4]1991): *Einführung in die Sprachphilosophie*. Ediția a patra, augmentată, cu o postfață, Darmstadt. (Lucrare importantă mai ales pentru perioadele mai târzii, despre care încă nu am vorbit în lucrarea de față.)

Hennigfeld, Jochem (1994): *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin/New York.

Huisman, Bruno/Ribes, François (1986): *Les philosophes et le langage. Les grands textes philosophiques sur le langage*, 2 vol. Paris. (O antologie structurată mai degrabă sistematic decât istoric de texte bine alese, cu traducerea în limba franceză.)

Jespersen, Otto (1924): *The Philosophy of Grammar.* London. (În centrul atenției se află mai puțin filozofia limbajului, cât teoria gramaticii.)

Junker, Heinrich F.J. (1948): *Sprachphilosophisches Lesebuch*, Heidelberg. (Se ocupă de perioada care începe cu Locke, dar se orientează cumva mai mult spre filozofii germani.)

Mojsisch, Burkhard (ed. 1986): *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam.

Pinborg, Jan (1967): *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster/Kopenhagen (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42).

Robins, Robert H. (1951): *Ancient & Mediaevial Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*, London.

Schmitter, Peter (ed. [2]1996): *Geschichte der Sprachtheorie*, vol. 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen (ediția a doua îmbunătățită 1996).

Simon, Josef (1971): *Philosophie und linguistische Theorie*, Berlin/New York.

Stutterheim, Cornelius Ferdinand Petrus (1949): *Inleiding tot de Taal-Philosophie*, Antwerpen. (Lucrare structurată mai curând sistematic decât istoric; conține o amplă bibliografie.)

Urban, Wilbur Marshall (1939): *Language and Reality*, London/New York. (Schiță aproape completă de filozofie a limbajului; autorul a fost discipol al lui E. Cassirer.)

Vossler, Karl (1923): *Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie*, München. (Tratează mai degrabă probleme de teorie a limbajului decât de filozofie a limbajului.)

III. Literatură de specialitate

Aarsleff, Hans (1964): „Leibniz on Locke on Language“, *American Philosophical Quarterly* 1, 165–188.
Aarsleff, Hans (1970): „The History of Linguistics and Professor Chomsky“, *Language* 46/3, 570–585.
Aarsleff, Hans (1982): *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, London.
Aarsleff, Hans (1983): *The Study of Language in England 1780–1860*, London/Minneapolis.
Abbagnano, Nicola (1966): „Introduzione“, în: G. Vico: *La scienza nuova e opere scelte*, Torino, ediția a II-a.
Abercombie, D. (1949): „What is a «letter»?“, *Lingua* II, 1, 54–63.
Abramczyk, I. (1929): *Zum Problem der Sprachphilosophie im platonischen Dialog Kratylos*, disertație, Breslau.
Ackrill, J.L: (1981): *Aristotle the Philosopher*, Oxford (ed. germ.: Aristoteles. *Eine Einfuhrung in sein Philosophieren*, traducere de E.R. Miller, Berlin/New York 1985).
Albrecht, Jörn (1981): „«Les dictionnaires nous diront que *aequo* signifie *le feu*». Du Marsais zum Problem der kontrastiven Metaphorik und Idiomatik“, în: *Logos Semantikos* (volum omagial Coseriu), vol. I, Berlin/New York/Madrid 1981, 215–228.
Albrecht, Jörn (1987): „Consuetudo, usus, usage, uso: Zur Sprachnormproblematik bei Vaugelas und Manzoni“, în: H.-J. Niederehe/Brigitte Schlieben-Lange (ed.): *Die Frühgeschichte der romanischen Philologie: Von Dante bis Diez*, Tübingen, 109–121.
Albrecht, Jörn (1988, ed.): *Schriften von Eugenio Coseriu (1965–1987)* (= Jörn Albrecht/Jens Lüdtke/Harald Thun [ed.]: *Energeia und Ergon*, Studia in honorem Eugenio Coseriu, vol. I, Tübingen.
Albrecht, Jörn (2001); „Sprachbewertung“, în: Günter Holtus/Michael Metzeltin/Christian Schmitt (ed.): *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, 1, 2, 526–540.
Apel, Karl-Otto (1963): *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn (= Archiv für Begriffsgeschichte 8).
Apel, Karl-Otto (1973): „Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik“, Introducere la Charles W. Morris: *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf 1973, 9–66.
Aschenberg, Heidi (1991): *Eigennamen im Kinderbuch. Eine textlinguistische Studie*, Tübingen.
Auroux, Sylvain (1989): „La question de l'origine des langues: ordres et raisons du rejet institutionnel“, în: Gessinger/von Rahden (1989), vol. II, 122–150.
Auroux, Sylvain (1996): articolul „Court de Gébelin“, în: *Lexicon grammaticorum*, 207 și urm.
Ax, Wolfram (1991): „Sprache als Gegenstand der alexandrinischen und pergamenischen Philologie“; în: Schmitter (ed. ^{2}1996), 275–301.
Ax, Wolfram (1992): „Aristoteles“, în: Dascal *et alii* (eds, 1992), 244–259.

Baratin, Marc (1991): „Aperçu de la linguistique stoïcienne", în: Schmitter (ed. [2]1996). 193–216.
Barnes, Jonathan (1982): *Aristotle*, Oxford (ed. germ. de Christiana Goldmann: *Aristoteles. Eine Einführung*, Stuttgart 1992).
Barth, P. (1908): *Die Stoa*. Stuttgart (ed. a 6-a 1946).
Barwick, Karl (1957): *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin.
Benfey, Theodor (1866): *Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos*, Göttingen.
Berlin, Isaiah (1976): *Vico and Herder*, London.
Bloomfield, Leonard (1933/1973): *Language*, London 1973, prima ediție: 1933.
Bocheński, Joseph Maria (1956): *Formale Logik*, Freiburg/München (ediția a 3-a nemodificată: 1970).
Bocheński, Joseph Maria (1957): *Ancient Formal Logic*, Amsterdam.
Borgeaud, W./ Brocker, W./ Lohmann, J. (1942–1943): „De la nature du signe", *Acta Linguistica* III, 24–30.
Borsche, Tilmann (1986): „Macht und Ohnmacht der Wörter. Bemerkungen zu Augustins *De magistro*", în: Mojsisch (ed. 1986), 121–161.
Borsche, Tilmann (1991): „Platon", în: Schmitter (ed. [2]1996), 140–169.
Borsche, Tilmann (1994): „Zeichentheorien im Übergang von den Stoikern zu Augustin", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19/2, 41–52.
Brandt, Reinhardt/Klemme, Heiner F. (1996): „John Locke (1632–1704)", în: Borsche (ed. 1996), 133–146.
Breidert, Wolfgang (1989): *George Berkeley (1685–1753)*, Basel/Boston/Berlin.
Brekle, Herbert Ernst (1966): „Introduction" la Grammaire de Port-Royal ([3]1676/1966), VII-XXXII.
Brekle, Herbert Ernst (1985): *Einführung in die Geschichte der Sprachwissenschaft*, Darmstadt.
Brentano, Franz (1911): *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig.
Briesemeister, Dietrich (1982): „Die gedruckten deutschen Übersetzungen von Vives' Werken im 17. Jahrhundert", în: Buck (ed. 1982), 177–191.
Brøndal, Viggo (1928): *Les Parties du Discours. Partes Orationis. Etudes sur les catégories du langage. Résumé d'un ouvrage danois intitulé Ordklasserne*, Kopenhagen.
Brown, Peter (1967): *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley (trad. germ. de J. Bernard, München 1973).
Brunschwig, Jacques (1966): „Introduction" la Leibniz 1765/1966, 13–21.
Buchheim, Thomas (1999): *Aristoteles*, Freiburg/Basel/Wien.
Büchner, K. (1936): *Platons Kratylos und die moderne Sprachphilosophie*, Berlin.
Buck, August (ed. 1982): *Juan Luis Vives*. Dialog de lucru în Biblioteca de la Wolfenbüttel a ducelui August, între 6 și 8 noiembrie 1980, Hamburg (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, vol. 3).
Buck, August (1982): „Juan Luis Vives' Konzeption des humanistischen Gelehrten", în: Idem (ed. 1982), 11–21.
Bühler, Karl (1934/1982): *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart/New York.

Bursill-Hall, G.L. (1971): *Speculative Grammar of the Middle Ages. The Doctrine of Partes Orationis of the Modistae*, Den Haag/Paris.
Busse, Winfried (1986): „La syntaxe à la fin du XVIIIe siècle: la grammaire générale analytique d'Urbain Domergue (An VII)", în: *Linguistique générale et linguistique romane. Histoire de la grammaire.* Actes du XVIIe Congrès International de Linguistique Générale et Philologie Romanes (Aix-en-Provence, 29 août–3 septembre 1983), vol. 1, Marseille.
Cassirer, Ernst (1923/2001): *Philosophie der symbolischen Formen.* Partea întâi: *Die Sprache*, Darmstadt (= *Gesammelte Werke*, vol. 11).
Cassirer, Ernst (1995): *Descartes – Lehre – Persönlichkeit – Wirkung.* Ediție cu o introducere, note și indici de Rainer A. Bast, Hamburg.
Chaix-Ruy, Jules (1944): *La formation de la pensée de G.B. Vico*, Gap.
Chakrabarti, K. (1975): „The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals", *Journal of Indian Philosophy* 3, 363–382.
Chakravarti, P.C. (1930): *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, Calcutta.
Chakravarti. P.C. (1933): *The Linguistic Speculations of the Hindus*, Calcutta.
Chomsky, Noam (1965): *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass.
Chomsky, Noam (1966/1971): *Cartezianische Linguistik. Ein Kapitel in der Geschichte des Rationalismus*, Tübingen 1971, orig. american: 1966.
Coseriu, Eugenio (1967): „L' arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffs", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 204, 2, 81–112.
Coseriu, Eugenio (1967a): „Logicismo y antilogicismo en la gramática", în: Idem: *Teoria del lenguaje y lingüistica general*, Madrid [2]1967, 235–260.
Coseriu, Eugenio (1970): „Bedeutung und Bezeichnung im Lichte der strukturellen Semantik", în: Peter Hartmann/Henri Vernay (ed.): *Sprachwissenschaft und Übersetzen.* Simpozion la Universitatea din Heidelberg, 24.02–26.02.1969 (= Commentationes Societatis Linguisticae Europaeae 111), München, 1–18.
Coseriu, Eugenio (1970a): „Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie", în Smith (1767/1970), 15–25.
Coseriu, Eugenio (1971a): „Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives", în: W. Dierlamm/W. Drost (ed.): *Aus der französischen Kultur- und Geistesgeschichte* (= volum omagial Walter Mönch), Heidelberg, 234–255.
Coseriu, Eugenio (1971b): „Das Problem des Übersetzens bei Juan Luis Vives", în: K.-R. Bausch/H.-M. Gauger (ed.): *Interlinguistica. Sprachvergleich und Übersetzung* (Volum omagial Mario Wandruszka la a 60-a aniversare a zilei de naștere), Tübingen, 571–582.
Coseriu. Eugenio (1972): „Über die Sprachtypologie Wilhelm von Humboldts. Ein Beitrag zur Kritik der sprachwissenschaftlichen Überlieferung", în: *Beiträge zur vergleichenden Literaturgeschichte. Festschrift fur Kurt Wais zum 65. Geburtstag*, 107–135.
Coseriu, Eugenio (1974/1988): „Die sprachlichen (und die anderen) Universalien", în: Albrecht (ed. 1988), 233–262, apărută mai întâi în franceză, 1974.

Coseriu, Eugenio (1976): *Das romanische Verbalsystem*. Îngrijit și editat de Hansbert Bertsch, Tübingen.
Coseriu, Eugenio (1977): Discurs de intrare în Academia de Științe de la Heidelberg, în: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 107–108.
Coseriu, Eugenio ([3]1978): *Sincronia, Diacronia e Historia. El problema del cambio lingüistico*. Madrid. Prima ediție: Montevideo 1957; trad. germ.: 1974.
Coseriu, Eugenio (1979): „τὸ ἕν σημαίνειν" – Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles, *Zeitschrift fur Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 32/4, 432–437.
Coseriu, Eugenio (1980/1988): „«Historische Sprache» und «Dialekt»", în: Albrecht (ed. 1988), 45–61, prima ediție: 1980.
Coseriu, Eugenio (1987): „Palabras, cosas y términos", în: *In Memariam Inmaculada Corrales*, Universidad de la Laguna, Sta Cruz de Teneriffe, 175–185.
Coseriu, Eugenio (1988): „Die Sprache zwischen φύσει und θέσει", în: *Natur in den Geisteswissenschaften I*. Erstes Blaubeurer Symposion, Tübingen.
Coseriu, Eugenio (1988a): „Die Ebenen des sprachlichen Wissens. Der Ort des «Korrekten» in der Bewertungsskala des Gesprochenen", în: Jörn Albrecht (ed.): *Energeia und Ergon*, vol. I, *Schriften von Eugenio Coseriu (1965–1988)*, Tübingen 1988, 327–364.
Coseriu, Eugenio (1994): *Textlinguistik. Eine Einführung*, ediție și îngrijire de Jörn Albrecht, Tübingen (= UTB 1808).
Coseriu, Eugenio (1995): „Von den universali fantastici", în: Trabant (ed. 1995), 73–80.
Coseriu, Eugenio (1996) = Coseriu, Eugenio/Bimal K. Matilal: „Der φύσει-θέσει Streit. Are words and things connected by nature or by convention?", în: Dascal, Marcelo *et alii* (ed.), vol. II, art. 62, 880–900.
Couturat, Louis (1901): *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris.
Couturat, Louis/Léau, L. (1903): *Histoire de la langue universelle*, Paris. Retipărire: Hildesheim/New York 1979.
Croce, Benedetto (1902): *Estetica comme scienza dell'espressione e linguistica generale*, Milano.
Croce, Benedetto ([6]1962): *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari.
Dascal, Marcelo (1978): *La sémiologie de Leibniz*, Paris.
Delbouille, Paul (1961): *Poésie et sonorités*, Paris.
Derbolav, Josef (1972): *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt.
Deuschle, J. (1852): *Die platonische Sprachphilosophie*, Marburg.
Dewey, John (1938): *Logic. The Theory of Inquiry*, New York. Trad. germ.: *„Logik". Die Theorie der Forschung*, Frankfurt am Main 2002.
Di Cesare, Donatella (1986): „Heraklit und die Sprache", în: Mojsisch (1986), 1–16.
Di Cesare, Donatella (1995): „Dal tropo retorico all'universale fantastico", în: Trabant (ed. 1995), 81–92.
Donzé, Roland ([2]1971): *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*, Berna.

Droixhe, Daniel (1978): *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600–1800). Rationalisme et révolutions positivistes*, Geneva.

Duchrow, Ulrich (1965): *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen.

Düring, Ingemar (1966): *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.

Dutz, Klaus, D. (1983): *Zeichentheorie und Sprachwissenschaft bei G.W. Leibniz*. O bibliografie adnotată critic a literaturii de specialitate, Münster.

Eco, Umberto (1984): *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino (trad. germ.: *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München 1985).

Eco, Umberto (1994): *Die Suche nach der vollkommenen Sprache* (*La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*), München.

Engels, J. (1963): «Origine, sens et survie du terme boécien «secundum placitum»", *Vivarium* 1, 87–114.

Finster, Reinhard/Gerd van den Heuvel (1990): *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Reinbek bei Hamburg.

Flasch, Kurt (1987): *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt ^{3}1994.

Flasch, Kurt (^{2}1994): *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart.

Formigiari, Lia (1973): „Monboddo: antropologia e linguistica", în: Eadem/Nicolao Merker (ed.): *Herder-Monboddo. Linguaggio e società*, Bari, 49–68.

Franzen, Winfried (1996): „Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780)", în: Borsche (ed. 1996), 179–185.

Frede, Michael (1974): *Die stoische Logik*, Göttingen.

Frege, Gottlob (1884/1988): *Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hamburg.

Funke, Otto (1934): *Englische Sprachphilosophie im späteren 18. Jahrhundert*, Berna.

Gabler, Darius (1987): *Die semantischen und syntaktischen Funktionen im Tractatus „De modis significandi sive grammatica speculativa" des Thomas von Erfurt*, Berna etc.

Gadamer, Hans-Georg (ed. 1968): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968 (= Wege der Forschung 9).

Gaiser, Konrad (1974): *Name und Sache in Platons „Kratylos"*, Heidelberg.

Ganeri, Jonardon (1999): *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford.

Gardiner, Alan H. (1915): „The Nature and Development of the Egyptian Hieroglyphic Writing", *Journal of Egyptian Archeology* II, 61 și urm.

Gardt, Andreas (1999): *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin/New York.

Gensini, Stefano (1993): „Leibniz. Linguist and Philosopher of Language", în: M. Dascal/E. Yakira, (ed. 1993): *Leibniz and Adam*, Tel Aviv, 111–136.

Gentile, Giovanni (1954): *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Florența.

Gentile, Giovanni (^{3}1968): *Studi vichiani*, Florența.

Gessinger, Joachim/Wolfert von Rahden (ed. 1989): *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlin/New York.

Gilson, Etienne (1922/1976): *La philosophie au Moyen Âge*, 2 vol., Paris.
Gilson, Etienne (1929): *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris.
Giusso, Lorenzo (1943): *G.B. Vico e la filosofia dell'età barocca*, Roma.
Grabmann, Martin (1922): „De Thoma Erfordiensi auctore grammaticae quae Johanni Duns Scoto adscribitur speculativae", *Archivum Franciscanum Historicum* 15, 273–277.
Grabmann, Martin (1926): *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vol., München.
Graeser, Andreas (1996): „Aristoteles (384–321 v. Chr.)", în: Borsche (ed. 1996), 33–47.
Grassi, Ernesto (1939): *Vom Vorrang des Logos*, München.
Grassi, Ernesto (1946): *Verteidigung des individuellen Lebens*, Berna.
Grotz, Stephan (1998): Introducere și comentariu la Thomas von Erfurt (1998), VII–XLVI.
Guzzo, A. (1958): „La problematica del Cratilo", în: *Il Parlare*, Torino.
Haag, E. (1933): *Platons Kratylos*, Stuttgart.
Haarmann, Harald (1990): *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt/New York.
Harnois, Guy (1929): *Les théories du langage en France de 1660–1821*, Paris.
Haßler, Gerda/Schmitter, Peter (eds 1999): *Sprachdiskussion und Beschreibung von Sprachen im 17. Und 18. Jahrhundert*, Münster.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): *Wissenschaft der Logik*, ediție de lucru, vol. 5–6, Frankfurt am Main.
Heidegger, Martin (1916/1972): „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", acum în: Idem: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1972, 131–353.
Heidegger, Martin (1954): *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen.
Heidegger, Martin (1959): *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen.
Heinekamp, Albert (1992): „G.W. Leibniz", în: Dascal *et alii* (ed. 1992), 320–330.
Herculano de Carvalho, José (1961): „Segno e significazione in João de São Tomás", în: *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte* (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft), ed. de Hans Flasche, vol. 2, Münster, 152–176.
Hjelmslev, Louis (1928/ [2]1968): *Principes de grammaire générale*, Copenhaga.
Hjelmslev, Louis (1943/1974): *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*. Traducere de Rudi Keller, Ursula Scharf și Georg Stötzel, München.
Hjelmslev, Louis (1957/1974): „Für eine strukturale Semantik" (Pour une sémantique structurale), în: Idem: *Aufsätze zur Sprachwissenschaft*, Stuttgart, 105–119.
Höffe, Otfried (1996): *Aristoteles*, München.
Höffe, Otfried ([4]1996): *Immanuel Kant*, München.
Hösle, Vittorio (1990): Einleitung zu Vico (1744/1990), XXXI-CCXIII.
Hoffmann, Ernst (1925): *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen.
Holmsten, Georg (1972): *Jean-Jacques Rousseau*, Reinbek bei Hamburg.
Hülser, Karlheinz (1996): „Stoa (Beginn ca. 300 v. Chr.)"; în: Borsche (ed. 1996), 49–62.
Jäger, Werner (1923/ [2]1955): *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
Jaspers, Karl ([3]1985): *Plato*, München/Zürich.

Kann, Christoph (2001): *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A.N. Whitehead*, Hamburg.
Keller, Albert (1974): „Arbeiten zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins", *Theologie und Philosophie* 49, 464–476.
Kneepkens, C.H. (1995): „The Priscianic Tradition", în: Ebbesen (ed. 1995), 239–264.
Kobusch, Theo (1996): „Grammatica speculativa (12.–14. Jahrhundert)", în: Borsche (ed. 1996), 77–93.
Kodalle, Klaus-M. (1996): „Thomas Hobbes (1588–1679)", în: Borsche (ed. 1996), 111–131.
Kraus, Manfred (1996): „Platon (428/27–348/47 v. Chr.)", în: Borsche (ed. 1996), 15–32.
Kukenheim, Louis (1932): *Contributions à l'histoire de la grammaire italienne, espagnole et française à l'époque de la Renaissance*, Amsterdam.
Kuypers, K. (1934): *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam.
Lee, Tae-Soo (1984): *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike. Eine Untersuchung über die Kommentare zu den analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus*, Göttingen.
Lersch, Laurenz (1838–1841): *Die Sprachphilosophie der Alten dargestellt an dem Streite über Analogie und Anomalie der Sprache*, 3 vol., Bonn.
Lilla, Mark (1993): *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Cambridge/Londra.
Lowe, E. Jonathan (1995): *Locke on Human Understanding*, New York.
Łukasiewicz, Jan ([2]1958): *Aristotle's Syllogistic from the standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford.
Malmberg, Bertil (1991): *Histoire de la linguistique de Sumer à Saussure*, Paris.
Maritain, Jacques (1988a): „Signe et symbole", în: Idem/Raissa Maritain: *Oeuvres complètes*, vol. VII, Fribourg/Paris, 97–158.
Maritain, Jacques (1988b): „Jean de Saint Thomas", în: Idem/Raissa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. II, Fribourg/Paris, 1017–1027.
Marmo, Costantino (1995): „A Pragmatic Approach to Language in Modism", în: Ebbesen (ed. 1995), 169–183.
Marrou, Henri-Irénée (1956): *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris.
Martin, Gottfried (1969): *Platon*, Reinbek bei Hamburg.
Mates, B. (1961): *Stoic Logic*, Berkeley/Los Angeles (prima ed.: 1953).
Matital, Bimal K. (1992): „Indian philosophy of language", în: Dascal *et alii* (ed. 1992), 75–94.
Mauthner, Fritz (1923): *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Reproducere fotomecanică a ediției a 3-a de la Leipzig, 1923; Hildesheim 1967–1969.
Meier-Oeser, Stephan (1996): „Nikolaus von Kues (1401–1464)", în Borsche (ed. 1996), 95–109.
Mojsisch, Burkhard (1996): „Augustin (354–430)", în: Borsche (ed. 1996), 63–76.
Monreal-Wickert, Irene (1977): *Die Sprachforschung der Aufklärung im Spiegel der großen französischen Enzyklopädie*, Tübingen. [= Lingua et traditio 3]
Moraux, Paul (1962): *Aristote et son école*, Paris.

Moraux, Paul (1973/1984): *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin/New York 1973; vol. II: *Der Arisiotelismus im I. und II. Jahrhundert n. Chr.*, Berlin/New York 1984.
Moraux, Paul (Hrsg. 1968): *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt.
Müller, Max (1986): *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg/München.
Narr, Gunter (1970): Introducere la Adam Smith: „A Dissertation on the Origin of Languages", în: Smith 1767/1970, 3–14.
Ong, Walter J. (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London/New York.
Ott, W. ([2]1908): *Über die Schrift des heiligen Augustins «De Magistro»*, Hechingen.
Otto, Stephan (1995): „Sprachzeichen, geometrische Zeichen, Metaphysik. Vicos neue Wissenschaft des Anfänglichen", în: Trabant (ed. 1995), 3–15.
Paci, Enzo (1949): *Ingens sylva*, Milano.
Paci, Enzo (1969): „Vico and Cassirer", în: Tagliacozzo, Giorgio/Verene, Donald Phillip (ed. 1969): *Giambattista Vico.* An International Symposium, Baltimore, 457–473.
Pagliaro, Antonino (1930/1993): *Sommario di linguistica arioeuropea*, reproducere a ediției din 1930, Palermo 1993 (= Opere, *Storia della linguistica*, tomo primo).
Pagliaro, Antonino (1951): *Il linguaggio come conoscenza*, Roma, anul real al apariției: 1952.
Pagliaro, Antonino (1956a): „Il capitolo linguistico della «Poetica» di Aristotele", în: *Ibid.*: *Nuovi saggi*, 77–151.
Pagliaro, Antonino (1957): *La parola e l'immagine*, Neapole.
Pagliaro, Antonino (1961): *Saggi di critica semantica.* Seconda edizione riveduta, Messina/Florența.
Pagliaro, Antonino ([2]1956): „Struttura e pensiero del 'Cratilo' di Platone", acum în: Idem: *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina/Florența 1956, 47–76.
Pagliaro, Antonino (1961): „Lingua e poesia secondo G.B. Vico", în: Idem: *Altri saggi di critica semantica*, Messina/Florența, 299–444.
Patnaik, Tandra (1994): *Śabda. A Study of Bhartrhari's Philosophy of Language*, New Delhi.
Percival, W. Keith (1975): „The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernaculars", în: Sebeok, Thomas A. (ed. 1975): *Current Trends in Linguistics*, vol. 13. *Historiography of Linguistics*, Den Haag/Paris, I, 231–275.
Pinault, Georges-Jean (1996a): „Pānini", în: *Lexicon Grammaticorum*, 692–691.
Pinault, Georges-Jean (1996b): „Patañjali", în: *Lexicon Grammaticorum*, 704–706.
Pinborg, Jan (1962): „Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik", *Classica et Mediaevalia* 23, 148–177.
Pinborg, Jan (1972): *Logik und Semantik im Mitelalter. Ein Überblick.* Cu o postfață de Helmut Kohlenberger, Stuttgart-Bad Cannstatt.
Pohlenz, Max (1939/1965): „Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa", acum în: Idem: *Kleine Schriften I.* Ediție de Heinrich Dörrie, Hildesheim, 39–86.

Pohlenz, Max ([4]1970): *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen (prima ediție: 1948).
Poser, Hans (1996): „Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)“, în: Borsche (ed. 1996), 147–160.
Posner, Roland (ed. 1980): *Ikonismus in den natürlichen Sprachen.* (= Zeitschrift für Semiotik II, 1–2.)
Putnam, Hilary (1975/[2]1990): *Die Bedeutung von „Bedeutung“.* Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Spohn, Frankfurt am Main.
Rapp, Christof (1997): *Vorsokratiker*, München.
Rehn, R. (1982): *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Hamburg.
Ricken, Ulrich (1978): *Grammaire et philosophie au siècle des lumières*. Controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français, Villeneuve-d'Asqu.
Ricken, Ulrich *et alii* (ed. 1990): *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution*, Berlin.
Röd, Wolfgang (1994): *Der Weg der Philosophie*. Vol. I *Altertum, Mittelalter, Renaissance*, München.
Rosiello, Luigi (1967): *Linguistica illuminista*, Bologna.
Rosier, Irene (1995): *„Res significata* et *modus significandi: Les implications d'une distinction médiévale*“, în: Ebbesen (ed. 1995), 135–168.
Rosmini Serbati, Antonio (1830/1970): „Kritik der glottogonischen Theorie Adam Smiths“, în: Smith 1767/1970, 61–104.
Ross, W.D. (1923/[5]1949): *Aristotle*, London.
Rostagni, A. ([2]1945): *La poetica di Aristotele*, Torino.
Rotta, P. (1909): *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica*, Torino.
Ruef, Hans (1891): *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift «De Dialectica» mit einer deutschen Übersetzung*, Bern.
Ruef, Hans (1995): „Die Sprachtheorie des Augustinus in *De dialectica*“, în: Ebbesen (ed. 1995), 3–11.
Rüfner, Vinzenz (1948): „Vicos philosophische Bedeutung“, introducere la ediția în limba germană a lucrării *Autobiografia*, Zürich.
Russell, Bertrand (1946): *History of Western Philosophy*, London.
Sacy, Samuel S. de (1956): *Descartes*, Paris.
Sahlin, Gunvor (1928): *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Paris.
Scaglione, Aldo (1980): „The Eighteenth-Century Debate Concerning Linearity or Simultaneity in the Deep Structure of Language: from Buffier to Gottsched“, în: Konrad Koerner (ed.): *Progress in Linguistic Historiography*. Papers from the International Conference on the History of the Language Sciences (Ottawa, 28–31 August 1978), Amsterdam.
Scarpat, G. (1950): *Il discorso e le sue parti in Aristotele*, Arona.
Schäublin, Fr. (1891): *Über den platonischen Dialog Kratylos*, disertație, Basel.

Scherer, Georg (1993): *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart/Weimar.
Schleicher, August (1863/1977): „Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft“, în: Hans Helmut Christmann (ed.): *Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 1977, 85–108; prima ediție: 1863.
Schmidt/Hülser (1979) = Rudolf T. Schmidt: *Die Grammatik der Stoiker*. Introducere, traducere și prelucrare de Karlheinz Hülser. Cu o bibliografie comentată despre lingvistica (dialectica) de Urs Egli, Braunschweig/Wiesbaden.
Schnelle, Helmut (1962): *Zeichensysteme zur wissenschaftlichen Darstellung. Ein Beitrag zur Entfaltung der ars characteristica im Sinne von G.W. Leibniz*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
Schreyer, Rüdiger (1996): „Adam Smith“, în: *Lexicon Grammaticorum*, 868–869.
Schulenburg, Sigrid von der (1973): *Leibniz als Sprachforscher*. Ediție, cu un cuvânt înainte de Kurt Müller, Frankfurt am Main.
Schultz, Uwe (2001): *Descartes*, Hamburg.
Seyfort, Ruegg, David (1959): *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Paris.
Specht, Rainer (1989): *John Locke*, München.
Stefanini, Jean (1973): „Les modistes et leur apport à la théorie de la grammaire et du signe linguistique“, *Semantica* 8, 262–275.
Stefanini, L. (1932/1935): *Platone*, *2* vol., Padova.
Steinthal, Heymann [Hajim] (^{2}1890): *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Berlin.
Swiggers, Pierre (1994): „Joseph Priestleys Approach of Grammatical Categorization and Linguistic Diversity“, în: K. Carlon/K. Davidse/B. Rudzka-Ostyn: *Perspectives of English*, Löwen.
Taylor, A.E. (1926, ^{8}1955): *Plato*, Londra.
Taylor, A.E. (^{2}1919): *Aristotle*, Londra.
Thiel, Udo (1990): *John Locke*. Cu auto-mărturii și documente iconografice, Reinbek bei Hamburg.
Thurot, Ch. (1869): *Notices et extraits des divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du Moyen-Âge*. Notices et extraits de divers manuscrits de la Bibliothèque Impériale 22, Paris.
Trabant, Jürgen (1988): „Onomato-Poetika“, în: Jens Lüdtke (ed.): *Energeia und Ergon*, vol. III: *Das sprachtheoretische Denken Eugenio Coserius in der Diskussion*, Tübingen, 253–264.
Trabant, Jurgen (1989): *Zeichen des Menschen. Elemente der Semiotik*, Frankfurt am Main.
Trabant, Jürgen (1994): *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main.
Trabant, Jürgen (ed. 1995): *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*. Actele Colocviului Internațional organizat de Freie Universität Berlin, Fundația Volkswagen și Istituto per gli Studi Filosofici (Napoli) (Berlin, 23–25 september 1993), Tübingen.

Trabant, Jürgen (1996): „Giambattista Vico (1668–1744)", în: Borsche (ed. 1996), 161–178.

Tucci, Giuseppe (1957): *Storia della filosofia indiana*, Bari.

Vega, Miguel Angel (ed. 1994): *Textos clásicos de teoria de la traducción*, Madrid.

Verburg, Pieter A. (1951): *Taal en functionaliteit*: *Een historisch-critische studie over de opvattingen aangaande de functies der taal vanaf de praehumanistische philologie van Orleans tot de rationalistische linguistiek van Bopp*, disertație, Wageningen.

Verburg, Pieter A. (1951/1998): *Language and its Functions*, Amsterdam/Philadelphia (trad. engl. a lui Verburg 1951, cu introducere istorică și critică).

Verburg, Pieter A. (1952): „De Taaltheorie van Juan Luis Vives (1492–1540)". Actele celui de-al XXII-lea Congres al Filologilor Olandezi, Utrecht, 69–70, rezumat.

Verpoorten, Jean-Marie (1996): „Bhartṛhari", în: *Lexicon Grammaticorum*, 101–103.

Whitehead, Alfred North (1929/1979): *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Traducere și postfață de Hans-Gunter Holl, Frankfurt am Main.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von ([3]1948): *Platon. Sein Leben und seine Werke*. Ediție revizuită de Bruno Snell după a treia ediție publicată de autor, Berlin/Frankfurt am Main.

Wilhelm, Raymund (2001): *Die Sprache der Affekte. Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des siècle des Lumières*, Tübingen.

Wuthenow, Ralph-Rainer (1994): *Diderot zur Einführung*, Hamburg.

IV. Anexă. Versiuni românești ale textelor citate

Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul* Despre interpretare *al lui Aristotel, însoțit de textul comentat*. Traducere, cuvânt înainte, note și comentariu de Constantin Noica, Editura Academiei, București, 1971.

Aristotel, *Despre suflet*. Traducere și note de N.I. Ștefănescu, Editura Aion, Oradea, 1996.

Aristotel, *Metafizica*. Traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Academiei, București, 1965.

Aristotel, *Organon*, I, *Categoriile. Despre interpretare*. Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957.

Aristotel, *Organon*, IV, *Topica*. *Respingerile sofistice*. Traducere și note la *Respingerile sofistice* de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1963.

Aristotel, *Poetica*. Studiu introductiv, traducere și comentarii de D.M. Pippidi, ediția a III-a, îngrijită de Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998.

Augustin, Sfântul, *Confessiones/Confesiuni*. Ediție bilingvă, traducere din limba latină, introducere și note de Eugen Munteanu, ediția a II-a, revizuită, Editura Nemira, București, 2006.

Augustin, Sfântul, *De dialectica/Despre dialectică*. Traducere, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu, ediția a II-a, revizuită, Editura Humanitas, București, 2003.

Augustin, Sfântul, *De Magistro/Despre Învățător*. Ediție bilingvă, traducere, introducere, comentarii, note și bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Institutului European, Iași, 1995.

Augustin, Sfântul, *De doctrina christoana. Introducere în exegeza biblică*. Ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 2002.

Berkeley, George, *Principiile cunoașterii omenești*. Ediție îngrijită de lect. univ. dr. Nicolae Râmbu, traducere în limba română de S. Căteanu, Editura Agora, Iași, 1995.

Borges, Jorge Luis, *Proză completă*, 1. *Evaristo Carriego. Istoria universală a infamiei. Istoria eternității. Ficțiuni*. Traducere și note de Irina Dogaru, Cristina Hăulică și Andrei Ionescu, cuvânt înainte, tabel cronologic, prezentări și ediție îngrijită de Andrei Ionescu, Editura Polirom, Iași, 2006.

Cassirer, Ernst, *Filozofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*. Traducere din limba germană de Adriana Cînța, Editura Paralela 45, Pitești, 2008.

Dante, *Divina comedie. Paradisul*. Traducere de G. Coșbuc, Editura Cartea Românească, București, 1932.

Descartes, René, *Discurs* asupra *metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*. Traducere și prefață de George I. Ghidu, Editura Mondero, București, 1999.

Descartes, René, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*. Traducere din latină și monografia *Viața și filozofia lui René Descartes* de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1994.

Gellius, Aulus, *Nopțile atice*. Traducere de David Popescu, introducere și note de I. Fischer, Editura Academiei, București, 1965.

Hume, David, *Cercetare* asupra *intelectului omenesc*. Traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanța Niță, studiu introductiv de Mircea Flonta, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

Kant, Immanuel, *Logica generală*. Ediție revăzută, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, Editura Trei, 1996.

Leibniz, G.W., *Noi eseuri* asupra *intelectului omenesc*. Traducere de Marius Tianu, control științific și note de Adrian Niță, studiu introductiv de Mircea Flonta, Editura All, București, 2003.

Locke, John, *Eseu* asupra *intelectului omenesc*. Traducere în limba română de Teodor Voiculescu, Editura Științifică, București, 1961.

Piatkowski, A./Banu, Ion (coord.), *Filozofia greacă până la Platon*, I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

Platon, *Dialoguri*. După traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu *Viața lui Platon* de Constantin Noica, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968.

Platon, *Opere*, III. Ediție îngrijită de Petru Creția, Interpretările dialogurilor de Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

Platon, *Opere*, VI. Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Rivarol, *Discurs despre universalitatea limbii franceze*, urmat de *Maxime, reflecții, anecdote și cuvinte de duh*. Antologie, introducere, traducere, cronologie și bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Institutului European, Iași, 2003.

Rousseau, Jean-Jacques, *Eseu despre originea limbilor, unde se vorbește despre melodie și despre imitația muzicală*. Traducere, prefață și comentarii de Eugen Munteanu, Editura Polirom, Iași, 1999.

Vergiliu, *Bucolice*. Traducere, prezentări și note de Teodor Naum. *Georgice*. Traducere în versuri de George Coșbuc, note și prefață de Ion Acsan, Editura Mondero, București, 2008.

Vergilius, *Opere, Eneida*. Traducere de Nicolae Ionel, Editura Institutului European, Iași, 1997.

Vico, Giambattista, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor* precedată de *Autobiografie*. Studiu introductiv, traducere și indici de Nina Façon, note de Fausto Nicolini și Nina Façon, Editura Univers, București, 1972.

INDEX NOMINUM

Aarsleff, Hans 235, 248, 250, 279, 342, 487,
Abbagnano, Nicola 348, 487
Abelard/Abélard (Petrus Abaelardus/ Pierre Abaelard) 143, 212
Abercombie, David 67, 168, 487
Abramczyk, I. 98, 487
Achile 58
Ackrill, J. L. 150, 487
Acsan, Ion 499
Adam 422, 491
Adam, Charles 249, 480
Adelung, Johann Christoph 325, 442
Adeodatus 171, 173, 175, 178, 179, 180, 182, 183, 188, 193
Agrippa von Nettesheim 243
Akademos 61
Alberti, Leon Battista 223
Albertus Magnus (Albert cel Mare) 197, 206-207
Albrecht, Jörn 5, 16, 19, 20, 22, 23, 132, 226, 306, 487, 489, 490
Alembert, Jean le Rond d' 313, 436, 464
Alexander de Villa Dei (Alexandre de Villedieu) 205
Alexandru cel Mare 99, 100
Alexandru din Aphrodisias 153, 302, 493, 494
Alsted, Johann Heinrich 243
Ammonios (Ammonius) 101, 141, 142, 143, 196, 198, 302, 479, 493, 497
Andronikos (din Rhodos) 101, 494
Annambhaṭṭas 47, 479
Antistene 70, 71, 152
Apel, Karl-Otto 6, 7, 12, 18, 229, 282, 285, 346-348, 356, 357, 359, 365, 487
Apollonios Dyskolos 155
Aristarchos (din Samotrake) 155
Aristippos 152
Aristotel 7-9, 11, 18, 21, 22, 41, 47, 60, 63-66, 91, 99-150, 152, 154, 156, 162, 197-200, 202-204, 217, 229, 237, 254, 274, 275, 280-282, 296, 301, 302, 324, 354, 356, 359, 364, 367, 370, 371, 386, 393, 395, 469, 477, 479, 480, 487, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497
Arius Didymus 153
Arnauld, Antoine 139, 206, 393, 413, 415, 419, 481
Arnim, Ioannes ad 153, 479
Aschenberg, Heidi 185, 487
Astyanax 80
Auerbach, Erich 346, 347, 392, 485
Augustin (Sfântul) 11, 18, 21, 138, 155-157, 159, 163, 164-194, 197, 202, 213, 214, 230, 232, 257, 280, 390, 479, 480, 483, 486, 488, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 498
Aulus Gellius 147, 481, 498
Auroux, Sylvain 9, 19, 430, 442, 487
Austin, John Langshaw 11
Ax, Wolfram 150, 155, 487

Bacon, Francis 102, 137, 253, 359, 437
Bacon, Roger 207
Badaloni, Nicola 392, 484

Bally, Charles 258, 483
Banu, Ion 51, 498
Baratin, Marc 159, 163, 488
Barnes, Jonathan 107, 150, 479, 488
Barth, P. 162, 488
Barwick, Karl 156, 163, 166, 168, 194, 488
Bast, Reiner A. 489
Bausch, K.-R. 489
Batteux, Charles 436, 464, 465, 480
Baumgarten, Alexander Gottlieb 353, 354, 356
Bădărău, Dan 115, 254, 497
Beadon, Richard 337
Beauzée, Nicolas 414, 417, 418, 435, 480
Bellay, Joachim du 148, 480
Benfey, Theodor 6, 18, 98, 488
Bergson, Henri 137, 317, 480
Berkeley, George 137, 253, 284, 286-298, 309, 316, 336, 338, 389, 434, 480, 488, 498
Berlin, Isaiah 392, 488
Bermes, Christian 485
Bernard, J. 488
Bertsch, Hansbert 490
Bezdechi, Șt. 115, 128, 497
Bhartṛharis 46-48, 494, 497
Biondo, Flavio 223
Black, Max 485
Bloomfield, Leonard 32, 41, 488
Bocheński, Joseph Maria 18, 103, 150, 151, 159-162, 165, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 229, 488
Bodea, Lidia 23
Boethius, Anicius Manlius Severinus 101, 111, 140, 142-143, 146, 198, 204, 280, 307, 480
Boileau, Nicolas 102
Bopp, Franz 325, 497
Borcilă, Mircea 23
Borgeaud, W. 163, 488
Borgmann, Albert 19
Borges, Jorge Luis 317, 498
Borsche, Tilmann 11, 19, 98, 163, 194, 342, 485, 488, 491, 492, 493, 495, 497
Bouvelles, Charles de (Carolus Bovillus) 148, 480
Brandt, Reinhardt 267, 488
Braun, Edmund 485
Breidert, Wolfgang 287, 342, 488
Brekle, Herbert Ernst 159, 163, 221, 222, 224, 229, 415, 488
Brentano, Franz 149, 488
Bridoux, André 249, 480
Briesemeister, Dietrich 221, 488
Bröcker, Walter 128, 129, 150, 163, 488
Brøndal, Viggo 276, 488
Brosses, Charles de 319, 324, 436, 442, 480
Brown, Peter 194, 488
Brunelleschi, Filippo 360
Bruni, Leonardo 223
Bruno, Giordano 243
Brunschwig, Jacques 279, 285, 482, 488
Buber, Martin 183
Buchheim, Thomas 150, 488
Büchner, K. 98, 488
Buck, August 221, 229, 488
Budé, Guillaume 221
Büchmann, Georg 335
Bühler, Karl 469, 488
Buffon, Georges Louis Leclerc, conte de 324
Burnet(t), James (Lord Monboddo) 286, 312, 324-335, 336, 341, 480, 491
Burnett, Thomas 285
Bursill-Hall, G. L. 489
Busse, Winfred 441, 489
Bußmann, Hadumod 160, 480

Caesar (Iulius) 155, 273
Callias 121
Calogero, Guido 137
Cantor, Georg 228
Capelle, Wilhelm 59, 480
Cardano, Geronimo 357
Carlon, K. 496
Carnap, Rudolf 11, 134

Cassirer, Ernst 6, 11, 18, 234, 250, 279, 285, 288, 289, 293, 294, 301, 342, 472, 486, 489, 494, 498
Castelvetro, Lodovico 103
Căteanu, S. 288, 289, 295, 498
Cînța, Adriana 234, 289, 498
Chaix-Ruy, Jules 347, 392, 480, 489
Chakrabarti, K. 47, 489
Chakravarti, P. C. 47, 489
Chomsky, Noam 6, 7, 11, 13, 18, 19, 41, 213, 233-236, 250, 415, 485, 487, 489
Christina a Suediei 231
Christmann, Hans Helmut 496
Chrysippos 151, 152, 154, 159, 161
Cicero 151, 153, 166, 223, 469
Cicéron 467
Ciucă, Marian 172, 498
Collingwood, Robin George 253
Comenius, Johann Amos 243
Comte, August 348
Condillac, Etienne Bonnot (abate) de 11, 12, 149, 266, 430, 431, 436-438, 442, 443, 445-463, 464-466, 468, 471-476, 480, 491
Cooper, Anthony Ashley, Earl of Shaftesbury 284, 300, 301
Corrales, Inmaculada 490
Coseriu, Eugenio 6-9, 11-13, 14-16, 36, 40, 44, 65, 85, 88, 90, 94, 113, 114, 128, 129, 136, 137, 139, 144, 146, 149, 191, 218, 222, 224, 225, 226, 228, 229, 238, 255, 266, 282, 300, 304, 313, 317, 318, 332, 365, 366, 367, 368, 384, 386, 389, 391, 415, 423, 435, 469, 487, 489, 490
Coșeriu, Eugeniu 5, 17-23, 25
Coste, Pierre 266, 270, 437
Coșbuc, George 205, 225, 498, 499
Couturat, Louis 240, 245, 246, 248, 250, 480, 490
Cratylos (Kratylos) 11, 12, 18, 56-58, 62, 63, 67, 68, 70-76, 79, 82, 83, 85-91, 94, 95, 98, 119, 133, 154, 199, 487, 488, 490-492, 495
Crecelius, W. 166, 193, 480
Creția, Petru 57, 73, 95, 498
Cristofolini, Paolo 392, 484
Croce, Benedetto 45, 137, 279, 346, 349, 351, 357, 367, 374-378, 490
Cromwell, Oliver 252
Cusanus, Nicolaus 348, 349, 357, 358, 378, 493

Dalgarno, George 244, 480
Dancy, Jonathan 288, 480
Dante 18, 21, 205, 285, 367, 487, 498
Darius 49, 459, 460
Darwin, Charles 32
Dascal, Marcelo 9, 19, 244, 268, 285, 485, 487, 490, 491, 492, 493
Davidse, K. 496
Davidson, Donald 11
Delbouille, Paul 85, 490
Democrit 65, 69, 70, 71, 111, 251
Demostene 99
Derbolav, Josef 77, 98, 490
Derrida, Jacques 370, 392, 472
Descartes, René (Renatus Cartesius) 6, 11, 47, 218, 230-250, 252, 253, 269, 298, 344, 345, 349, 350, 352, 356, 359, 364, 369, 378, 437, 469, 480, 481, 486, 489, 495, 496, 498
Deuschle, J. 98, 490
Dewey, John 15, 29, 130, 490
Di Cesare, Donatella 23, 59, 366, 382, 490
Diderot, Denis 284, 436, 443-445, 463-470, 476, 481, 497
Diels, Hermann 50, 51, 53, 55, 58, 68, 69, 481
Dierlamm, W. 489
Diez, Friedrich 487
Dilthey, Wilhelm 347, 355, 374
Diogene Laertios 49, 153, 154, 161
Diogene din Babilon 159
Diogene din Sinope 152
Dionysios Thrax 153, 155
Dogaru, Irina 317, 498
Domergue, François-Urbain 436, 441, 481, 489

Donat 205
Donato 205
Donatus (Aelius) 158, 205, 207, 210, 223
Donzé, Roland 435, 490
Dörrie, Heinrich 60, 494
Droixhe, Daniel 476, 491
Drost, W. 489
Du Bellay, v. Bellay, Joachim du
Duchrow, Ulrich 165, 166, 170, 194, 491
Duclos, Charles Pinot 434, 436, 441, 481
Dumarsais, v. Marsais, César Chesnau, sieur du
Duns Scotus (Johannes) 207, 208, 219, 492
Düring, Ingemar 150, 491
Durkheim, Emile 228
Düssel, Christine 16
Dutz, Klaus D. 268, 491

Ebbesen, Sten 485, 493, 495
Ecaterina a II-a 464
Eco, Umberto 163, 239, 240, 242, 243, 250, 491
Eggers, Hans 247
Egli, Urs 496
Eigler, G. 483
Empiricus v. Sextus Empiricus
Engels, J. 110, 111, 112, 113, 376, 491
Epicur 66, 152, 156
Epimenide 228
Erasmus din Rotterdam 221
Eubulides din Milet 152
Euclid din Megara 152

Fahrenbach, Helmut 485
Façon, Nina 344, 499
Ferrer, Vincent 214-217, 485
Fichte, Johann Gottlieb 149, 432, 478, 484
Ficino, Marsilio 360
Filip al Macedoniei 99
Filon din Alexandria 21, 153
Finster, Reinhard 279, 491
Fischer, I. 147, 498
Flasch, Kurt 164, 165, 171, 194, 219, 479, 491
Flasche, Hans 492
Flashar, H. 479
Flonta, Mircea 144, 299, 498
Florian, Mircea 108, 109, 115, 116, 118, 120, 123, 127, 131, 497
Formigiari, Lia 327, 342, 491
Fortunatov, Filipp Fedorovič 139
Foucault, Michel 434, 481
Franzen, Winfried 476, 491
Frede, Michael 162, 491
Frege, Gottlob 11, 12, 31, 134, 160, 491
Friedrich cel Mare 269, 393
Fubini, Mario 484
Fuhrmann, Manfred 479
Funke, Otto 319, 321, 324, 326, 336, 339, 341, 342, 491

Gäbe, Lüder 481
Gabler, Darius 207, 208, 209, 211, 212, 220, 491
Gadamer, Hans-Georg 21, 59, 491
Gaiser, Konrad 94, 98, 490
Galen 153
Galileo Galilei 358
Ganeri, Jonardon 47, 48, 491
Gardiner, Alan H. 386, 387, 491
Gardt, Andreas 460, 491
Garniron, Pierre 486
Gassendi, Pierre 251
Gauger, H.-M. 489
Gébelin, Antoine Court de 436, 442, 480, 487
Geier, Manfred 229, 486
Gensini, Stefano 279, 491
Gentile, Giovanni 114, 360, 491
Gerhardt, C. F. 250, 279, 482
Gessinger, Joachim 430, 435, 487, 491
Ghidu, George I. 237, 498
Gilson, Etienne 194, 219, 232, 481, 486, 492
Giusso, Lorenzo 347, 492
Goethe, Johann Wolfgang von 344, 364

Goldmann, Christiana 488
Göphert, H. G. 270
Gorgias 70, 83
Götte, Johannes 225
Götte, Maria 225
Gottsched, Johann Christoph 460, 481, 495
Grabmann, Martin 197, 198, 203, 208, 219, 492
Graeser, Andreas 109, 150, 492
Grassi, Ernesto 348, 365, 492
Green, T. H. 298, 482
Grimm, Iacob 21
Grimsley, Ronald 442, 481, 482
Grose, T. H. 298, 482
Grotz, Stephan 208, 209, 211, 220, 484, 492
Grumach, E. 479
Gustav Adolf (al Suediei) 231
Guzzo, A. 98, 492

Haag, E. 98, 492
Haarmann, Harald 387, 492
Haeckel, Ernst 32
Haefs, G. 317
Hamann, Johann Georg 21, 284, 301, 348, 430, 432, 434, 478
Harnois, Guy 474, 476, 492
Harris, James 21, 149, 253, 273, 279, 284, 286, 300-312, 324, 327, 328, 336, 341, 406, 412, 481
Hartig, Mathias 486
Haßler, Gerda 476, 492
Hăulică, Cristina 317, 498
Hecht, W. 483
Hector 80
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5, 11, 12, 56, 58, 59, 102, 105, 130, 137, 139, 149, 244, 246, 279, 346, 347, 349, 351, 364, 478, 481, 486, 492
Heidegger, Martin 11, 12, 42, 49, 52, 59, 128, 137, 208, 279, 492
Heinekamp, Albert 279, 492
Heintel, Erich 486
Helvétius, Claude Adrien 313, 436
Henric VIII 220
Hennigfeld, Jochem 59, 77, 92, 98, 109, 122, 150, 153, 155, 159, 161, 163, 168, 194, 197, 217, 285, 486
Henric IV 230
Heraclit (Herakleitos) 49-59, 60, 62, 63, 68, 70-73, 83, 84, 88, 89, 105, 129, 280, 281, 482
Herculano de Carvalho, José 143, 492
Herder, Johann Gottfried 5, 7, 11, 12, 21, 137, 235, 284, 301, 325, 346-349, 392, 393, 430-432, 434, 478, 484, 488, 491
Hermeias 99
Hermes 57, 73, 119
Hermogene 57, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 86, 89, 119
Hermogenes 76, 77, 119
Hertz, Martin 481
Hervás y Panduro, Lorenzo 442
Hjelmslev, Louis 32, 209, 243, 418, 492
Hobbes, Thomas 253, 293, 294, 357, 358, 493
Höffe, Otfried 299, 492
Hoffmann, Ernst 49, 52-55, 492
Holbach, Paul Henri baron de 438
Hölderlin, Friedrich 49
Holl, Hans-Gunter 497
Holmsten, Georg 476, 492
Holtus, Günther 487
Homer 80, 335, 367
Horațiu 226
Horkheimer, Max 13
Horne Tooke, John 286, 312, 320, 335-341, 342, 481
Horst, K. A. 317
Hösle, Vittorio 345, 347, 348, 351, 360, 374, 378, 386, 392, 485, 492
Houssaye, Arsène 483
Huisman, Bruno 486
Hülser, Karlheinz 153, 154, 156, 159, 161, 162, 163, 196, 481, 482, 492, 496
Hultzsch, E. 47, 479
Humboldt, Wilhelm von 5-7, 9, 11-13, 17,

21, 100, 131, 139, 235, 283, 302, 325, 332, 347, 426, 478, 481, 489
Hume, David 137, 253, 284, 286, 298-300, 312, 336, 481, 482, 484, 498
Husserl, Edmund 44, 162, 402, 482

Iacob II 286
Ichthyas 152
Iliescu, Adrian-Paul 299, 498
Ionel, Nicolae 173, 499
Ionescu, Anca 23
Ionescu, Andrei 317, 498
Isocrate 99
Iustinian 61
Ivănescu, Gheorghe 20, 21
Izverva Tarabac, Irina 258

Jackson, B. D. 166, 193, 479, 483
Jaeschke, Walter 486
Jäger, Werner 150, 492
Jakobson, Roman 88
Jäsche, Gottlob Benjamin 343
Jaspers, Karl 11, 98, 492
Jermann, Christoph 374, 392, 485
Jespersen, Otto 75, 213, 486
João de São Tomás (Johannes a Sancto Thoma) 143, 217, 218, 492, 493
Johnson, Samuel 288
Jones, William 334
Jouffroy, Théodore 162, 218, 219, 266
Junker, Heinrich F. H. 486
Jung, Verena 16

Kabatek, Johannes 14, 15
Kann, Christoph 276, 493
Kant, Immanuel 47, 299, 343, 344, 347, 356, 394, 404, 432, 482, 492, 498
Keller, Albert 219, 493
Keller, Rudi 492
Kepler, Johannes 358
Kircher, Athanasius 243
Kirk, G. S. 59, 482
Kleanthes din Assos 151, 152
Klemme, Heiner F. 267, 488
Kneepkens, C. H. 205, 493
Kobusch, Theo 206, 213, 220, 493
Kodalle, Klaus-M. 293, 493
Koerner, Konrad 495
Kohlenberger, Helmut 494
Körkel, Anna 16
Kranz, Walther 50, 51, 53, 55, 58, 68, 69, 481
Krates din Mallos 155
Krates din Teba 151, 152
Kraus, Manfred 92, 98, 493
Kukenheim, Louis 229, 493
Kuypers, K. 165, 170, 194, 493

La Condamine, Charles Marie de 331
La Mettrie, Julien Offroy de 438
Lambert, Johann Heinrich 284, 398, 403, 404-412, 434, 435, 482
Lancelot, Claude 206, 393, 413, 415, 419, 481
Landulf de Aquino 196
Lavinheta, Bernardo 243
Léau, L. 240, 246, 250, 490
Le Clerc, Jean 266
Lee, Tae-Soo 150, 493
Leibniz, Gottfried Wilhelm 11, 14, 18, 20, 64, 134, 144, 149, 240, 244-250, 255, 266, 268-279, 280, 283-285, 287, 316, 345, 349, 352-354, 358, 369, 378, 393, 395, 398, 399, 404, 407, 409, 431, 434, 449, 477, 480, 482, 487, 488, 490, 491, 492, 495, 496, 498
Lepschy, Giulio 9, 19
Lersch, Laurenz 165, 493
Lessing, Gotthold Ephraim 164, 270, 464
Liebrucks, Bruno 6, 7, 12
Lilla, Mark 348, 493
Limosus, Andreas 228
Linacre, Thomas 221
Llull, Ramón (Raimundus Lullus) 21, 240, 242-244, 246
Locke, John 11, 42, 137-139, 144, 149, 218, 219, 235, 249, 251-267, 268-277, 279, 280, 283-289, 291, 292, 296-298,

316, 317, 326, 336, 337, 339, 345, 389, 404, 405, 408, 434, 437, 445, 455, 462, 465, 482, 486-488, 493, 496, 498
Lohmann, J. 163, 488
Long, A. A. 151, 153, 154, 160, 161, 162, 481
Lotze, Rudolph Hermann 279
Lowe, E. Jonathan 257, 267, 493
Ludovic XV 470
Lüdtke, Jens 487, 496
Łukasiewicz, Jan 103, 115, 120, 121, 150, 493
Luther, Martin 30, 183, 229, 422
Luynes, Duc du 481

Madvig, Johan Nicolai 75
Majansius, Gregorius 485
Malebranche, Nicolas 347, 349
Malitourne, Armand 483
Mallarmé, Stéphane 88, 133
Malmberg, Bertil 313, 493
Manetti, Gianozzo 360
Manzoni, Alessandro 226, 487
Marcovich, Miroslav 59, 482
Maritain, Jacques 217, 218, 493
Markhold 119
Marmo, Constantino 213, 220, 493
Marrou, Henri-Irénée 194, 493
Marsais, César Chesnau, sieur du 132, 235, 436, 441, 443, 444, 475, 481, 482, 487, 495
Marx, Karl 376
Martin, Gottfried 98, 493
Martinus de Dacia 206
Mates, B. 161, 162, 493
Matital, Bimal K. 48, 493
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 284, 430, 431, 436, 438, 441, 442, 481, 482
Mauro, Tullio de 258
Mauthner, Fritz 134, 493
Mayans y Siscar, Gregorio 229
Meier-Oeser, Stephan 358, 493
Meiner, Johann Werner 284, 393, 412-430, 435, 439, 482
Meiser, Carolus 480
Meisterfeld, Reinhard 16, 316
Méridier, Louis 60, 71, 78, 80, 98, 483
Merker, Nicolao 491
Mersenne, Marin 230, 234, 238
Metzeltin, Michael 487
Migne, J. P. 479, 483
Mill, John Stuart 185
Miller, E. R. 487
Moerbeke, Wilhelm (Guilelmus) de 128, 143, 147, 197, 479
Mojsisch, Burkard (Burkhard) 171, 173, 174, 194, 479, 486, 488, 490, 493
Monboddo v. Burnet(t)
Mönch, Walter 489
Monreal-Wickert, Irene 476, 493
Montaigne (Michel Eyquem) 237
Moraux, Paul 101, 150, 493, 494
Morris, Charles W. 219, 266, 282, 487
Morus, Thomas 221
Moser, Manfred 16
Müller, Kurt 496
Müller, Max 38, 494
Munteanu, Cristinel 23
Munteanu, Eugen 23, 167, 171, 173, 458, 471, 497, 498, 499
Murguía, Adolfo 14
Mutschmann, Hermannus 483

Narr, Gunter 5, 13, 14, 20, 255, 313, 342, 483, 484, 494
Naum, Teodor 225, 499
Newton, Isaac 251, 269, 352, 437, 445, 462
Nicole, Pierre 139, 149
Nicolini, Fausto 344, 346, 392, 484, 499
Nidditch, Peter H. 267, 482
Niederehe, H.-J. 487
Niggemann, Daniela 16
Nigidus 147
Niță, Constanța 144, 299, 498
Noica, Constantin 57, 73, 92, 93, 95, 142, 231, 232, 233, 497, 498
Noica, Simina 57, 73, 76, 77, 78, 79, 84, 86

Occam, William 21
Ong, Walter J. 92, 494
Ott, W. 194, 494
Otto, Stephan 386, 494
Ovidiu 233, 382

Paci, Enzo 348, 351, 494
Pagliaro, Antonino 7, 44, 49, 51-56, 59, 69, 70, 91, 98, 110, 112, 143, 150, 279, 371, 372, 374, 375, 379, 380, 386, 388, 494
Pāṇini 46, 494
Papacostea, Cezar 92, 498
Parmenide 58, 59, 60, 68, 71, 73, 88, 486
Pascal, Blaise 235, 269, 345
Pasquali, Georgius 68, 69, 483
Patañjali 46, 494
Patnaik, Tandra 46, 48, 494
Paul, Hermann 149
Pavel (Paulus) 180
Peirce, Charles Sa(u)nders 219, 266, 282
Percival, W. Keith 229, 494
Person, E. 480
Petecel, Stella 109, 497
Petru 35, 95, 135, 136
Petrus Helias 206
Petrus Hispanus 21, 143, 206, 214
Petrus Mantuanus 228
Phaidon 83
Phaidros 92
Philippe 119
Philopon 493
Piatkowski, A. 51, 498
Pico della Mirandola 360
Picot, François 231
Pinault, Georges-Jean 46, 494
Pinborg, Jan 163, 165, 166, 193, 194, 208, 214, 219, 479, 483, 486, 494
Pippidi, D. M. 109, 112, 497
Pitagora 68-71, 78
Platon 11, 12, 18, 19, 21, 22, 28, 29, 41, 50, 51, 56, 57, 60-98, 99, 100, 101, 105, 106, 107, 118, 152, 165, 172, 192, 193, 199, 258, 275, 280, 281, 282, 303, 316, 364, 367, 370, 372, 388, 483, 485, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498
Plutarh 153
Pohlenz, Max 151, 153, 154, 162, 163, 494, 495
Polo, José 22
Pope, Alexander 288
Popescu, David 147, 498
Porphyrius 198
Poser, Hans 268, 279, 495
Posner, Roland 85, 495
Požezinskij, Viktor Karlovič 139
Prantl, Carl von 155
Priestley, Joseph 286, 312, 319-324, 341, 483, 496
Priscianus 205, 207, 211
Prodikos 70, 71
Proklos (Proclus Diadochus) 61, 68, 69, 70, 78, 483
Protagoras 70, 71, 77
Putnam, Hilary 11, 257, 258, 495

Quine, Willard 11

Rabelais, François 148, 483
Rahden, Wolfert von 430, 435, 487, 491
Rapp, Christof 59, 495
Raspe, Rudolf Erich 270
Raven, J. E. 59, 482
Raymundi, P. Fr. 484
Râmbu, Nicolae 288, 498
Rehn, R. 98, 495
Reichenbach, Hans 134
Reid, Thomas 218, 284, 287, 342, 488
Renan, Ernst 21
Ribes, François 486
Ricken, Ulrich 436, 476, 495
Riedlinger, Albert 258, 483
Rivarol, Antoine 21, 458, 483, 499
Robertson, John M. 483
Robins, Robert H. 195, 196, 208, 209, 219, 486
Röd, Wolfgang 70, 151, 162, 495
Roget, Peter Mark 247

Rolfes, E. 110, 479
Rosenzweig, Franz 183
Rosiello, Luigi 476, 495
Rosier, Irene 206, 212, 220, 495
Rosmini Serbati, Antonino 255, 279, 313, 314, 316, 440, 495
Ross, W. D. 150, 495
Rostagni, A. 150, 495
Rotta, P. 18, 219, 495
Rousseau, Jean-Jacques 14, 18, 21, 284, 324, 430, 431, 436, 443-462, 464, 470-476, 477, 483, 492, 497, 499
Rudzka-Ostyn, B. 496
Ruef, Hans 168, 194, 495
Rüfner, Vinzenz 347, 495
Russell, Bertrand 11, 103, 134, 190, 228, 266, 275, 298, 341, 495

Sacy, Antoine-Isaac Silvestre de 436, 441, 484
Sacy, Samuel S. de 495
Sahlin, Gunvor 475, 476, 495
Sainte-Beuve 483
Santandreanus, Petrus 483
Saussure, Ferdinand de 8, 41, 139, 162, 169, 196, 219, 258, 398, 407, 410, 483, 487, 493
Scaglione, Aldo 458, 495
Scaliger, Iulius Caesar 9, 148, 379, 483
Scarpat, G. 142, 150, 495
Scharf, Ursula 492
Schäublin, Fr. 98, 495
Schelling, Friedrich Wilhelm 478
Scherer, Georg 219, 496
Schlegel, August Wilhelm 319, 478, 483
Schlegel, Friedrich 325, 332
Schleicher, August 32, 322, 325, 496
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 57, 61, 78, 83, 84, 88, 101, 478, 483
Schlieben-Lange, Brigitte 487
Schmidt, Rudolf T. 154, 156, 159, 161, 163, 325, 496
Schmitt, Christian 487
Schmitter, Peter 9, 19, 476, 486, 487, 488, 492
Schnelle, Helmut 279, 496
Schofield, M. 59, 482
Schottel(ius), Georg Justus 149, 483
Schreyer, Rüdiger 313, 342, 496
Schulenburg, Sigrid von der 268, 496
Schultz, Uwe 230, 496
Schwarze, F. F. 479
Searle, John 11
Sebastián Izquierdo 243
Sebeok, Thomas 494
Sechehaye, Albert 258, 483
Sedley, D. N. 151, 153, 154, 160, 161, 162, 482
Sevilla, Isidor de 132, 147, 158, 199, 482
Sextus Empiricus (Sextos Empeirikos) 50, 70, 153, 158, 160, 483
Seyfort, Ruegg David 46, 47, 496
Shaftesbury v. Cooper
Shakespeare, William 437
Shyreswood v. Wilhelm de Shyreswood
Siger de Courtrai (Siger de Kortrijk, Sigerus de Cortraco) 195, 206-207, 483
Simon, Josef 486
Simons, Ruth 16
Skamandrios 80
Smith, Adam 255, 266, 284, 286, 300, 312-319, 323, 329, 330, 341, 406, 440, 484, 489, 494, 495, 496
Snell, Bruno 52, 59, 484, 497
Socrate (Sokrates) 12, 50, 57, 60-62, 70, 72, 73, 76-81, 83-89, 91, 99, 100, 103, 121, 152, 335, 371, 372
Sofroniscos 121
Sontheimer, Walther 480
Sorrentini, Andrea 346
Spazzi, M. 484
Specht, Rainer 267, 496
Sperone Speroni 148
Spinoza 164, 268, 345
Spohn, Wolfgang 495
Springmeyer, Heinrich 481
Stammerjohann, Harro 482
Starobinski, Jan 476, 483

Stefanini, Jean 206, 496
Stefanini, L. 98, 496
Steinthal, Heymann 6, 18, 69, 71, 105, 150, 151, 155, 163, 165, 496
Stewart, Dugald 218, 266, 284
Stilpon 152
Stötzel, Georg 492
Strabon 474
Stroker, Elisabeth 482
Stutterheim, Cornelius Ferdinand Petrus 486
Surdu, Alexandru 343, 498
Süßmilch, Johann Peter 284, 430-431, 432, 435, 436, 484
Swift, Jonathan 288
Swiggers, Pierre 342, 496

Ştefănescu, N. I. 129, 371, 497

Tagliacozzo, Giorgio 494
Tannery, Paul 249, 480
Taylor, A. E. 97, 150, 496
Tesnière, Lucien 429
Theodor 119
Theofrast 100
Thiel, Udo 267, 496
Thomas de Aquino 21, 128, 138, 140-141, 143, 146, 196-204, 206, 208, 214, 217, 219, 220, 238, 274, 280, 283, 484, 486, 493
Thomas de Erfurt 196, 207-212, 219, 220, 484, 491, 492
Thun, Harald 487
Thurot, Jean-François 219, 496
Tianu, Marius 144, 498
Tiedemann, Dietrich 284, 432-434, 484
Totok, Wilhelm 484
Trabant, Jürgen 13, 17, 18, 19, 20, 22, 85, 131, 163, 348, 362, 370, 372, 374, 381, 392, 472, 490, 494, 496, 497
Trentman, John A. 485
Tucci, Giuseppe 47, 497
Turgot, Anne Robert Jacques 149, 313, 436, 442, 481

Uldall, Hans-Jørgen 32
Urban, Wilbur Marshall 486

Valla, Lorenzo 11
Van den Heuvel, Gerd 279, 491
Varro, Marcus Tullius 155, 159, 166, 363, 378
Vaugelas, Claude Favre de 226, 487
Vega, Miguel Angel de 222, 229, 497
Verbeke, G. 479
Verburg, Pieter A. 229, 301, 342, 435, 497
Verene, Donald Phillip 494
Vergiliu (Vergilius) 173, 225, 226, 382, 499
Vernay, Henri 489
Verpoorten, Jean-Marie 46, 497
Vico, Giambattista (Giovanni Battista Vico) 7, 8, 9, 11, 12, 17, 18, 21, 42, 103, 137, 284, 285, 312, 343-392, 419, 445, 457, 462, 472, 480, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 499
Vives, Juan Luis 11, 221-229, 238, 249, 252, 282, 283, 365, 485, 488, 489, 497
Voiculescu, Teodor 138, 218, 252, 254, 498
Voltaire (François Marie Arouet) 269, 270, 288, 436, 437, 463, 464
Vossler, Karl 486

Wadding, Luca 208
Wais, Kurt 489
Wald, Lucia 172, 498
Wallebrand, G. 483
Wandruszka, Mario 489
Weber, Heinrich 5
Wehrle, Hugo 247
Whitehead, Alfred North 275, 276, 388, 493, 497
Whitney, William Dwight 75, 149
Wilamowitz-Möllendorff 90, 91, 97, 497
Wilhelm de Orania 252
Wilhelm, Raymund 444, 470, 476, 497
Wilhelm de Shyreswood (Sherwood) 214
Wilkins, John 244, 247, 321, 485

Windisch, Rudolf 5, 14, 20
Windisch, Rudolf 5, 14, 20
Wittgenstein, Ludwig 11, 486
Wolff, Christian 144-146, 149, 219, 270, 284, 353, 393-403, 404, 407, 408, 410, 434, 477, 485
Wolpert, Andrea 16
Wundt, Wilhelm 329, 340
Wuthenow, Ralph-Rainer 464, 476, 497

Xenocrate 99, 100, 158
Xenofon 371-373

Yakira, E. 491

Zehl, Hans Gilmer 481
Zenon 58, 151, 152, 479
Ziegler, Konrat 480
Zuschlag, Katrin 16

CUPRINS

Câteva remarci preliminare, după treizeci de ani (Jürgen Trabant) ... 5
Prefața editorului german (Jörn Albrecht)........................... 14
Eugeniu Coșeriu, gânditor și magistru (Eugen Munteanu)............ 17

1. Problematica filozofică 27
1.1. Trei tipuri de știință 27
1.2. Structura problemei filozofico-științifice 28
1.3. Trei tipuri de problematizări filozofico-științifice 29
1.3.1. Problema istorică, problemă a ființei unui obiect (a ipseității)... 29
1.3.2. Problema general-științifică, ca problemă a ființei claselor de obiecte și a stărilor de lucruri 30
1.3.2.1. Alte distincții privind «natura» obiectului........ 30
1.3.3. Problema filozofică – problemă a sensului ființei.......... 34
1.4. Alte probleme și întrebări.. 34
1.4.1. Probleme care ar putea fi puse, însă nu sunt puse de obicei... 34
1.4.2. Probleme științifice *vs* «preștiințifice» 35
1.4.3. Obiecte ale problemei filozofico-științifice, pe care limbajul ni le pune la dispoziție «de-a gata» 35
1.4.3.1. Numele proprii 35
1.4.3.2. Apelativele ca nume de clase 36
1.4.3.3. Nume care desemnează obiecte formale............ 36
1.4.3.4. Nume care desemnează esența obiectelor.......... 36
1.4.4. Semnificația obiectului *vs* semnificația esenței.......... 37
1.4.5. Întrebarea referitoare la părțile unui întreg............. 37
1.5. Importanța celui care întreabă pentru întrebarea însăși: «filozofia esenței» ***vs*** «filozofia existenței».............. 38

2. Problematica filozofică în relație cu limba: ce este filozofia limbajului? 39
2.1. Lingvistica generală... 39
2.2. Teoria limbajului... 40

2.3. Filozofia limbajului 40
2.3.1. Filozofie a limbajului «directă» și «indirectă» 42
2.3.2. Autonomia limbajului ca problemă a filozofiei limbajului. . 45

3. Filozofia limbajului în India 46
3.1. Indicații bibliografice 47

4. Heraclit 49
4.1. Filozofia limbajului la Heraclit 49
4.1.1. Fragmentul B1: principalele dificultăți de interpretare, mai ales în ceea ce privește conceptul „logos“ 51
4.1.1.1. Interpretarea lui Ernst Hoffmann și dificultățile acesteia 54
4.1.1.2. Contrapropunerea lui Antonino Pagliaro 55
4.1.2. Raportul dintre *onoma* și obiect 56
4.1.3. Problema „dreptei potriviri a numelor“ 58
4.2. Rezumat: limbajul ca mijloc de cunoaștere la Heraclit și Parmenide 58
4.3. Indicații bibliografice 58

5. Platon 60
5.1. Limbaj și cunoaștere 62
5.1.1. Formele de manifestare a fenomenului „limbaj“ 62
5.2. Raportul dintre „cuvânt“ și „obiect“ 63
5.2.1. Interpretarea raportului dintre „cuvânt“ și „obiect“ din perspectivă epistemologică 64
5.2.2. Interpretarea raportului dintre „cuvânt“ și „obiect“ din perspectiva teoriei semnului 64
5.2.2.1. Sensul lui φύσει 66
5.2.2.2. De la numele „potrivite“ la numele „primare“ 66
5.3. Preistoria părerilor discutate în *Kratylos* 67
5.4. Dialogul *Kratylos* 71
5.4.1. Tema și partenerii de dialog 71
5.4.2. Structura dialogului *Kratylos* 72
5.4.2.1. Formularea problemei 73
5.4.2.2. Socrate discută cu Hermogene și susține poziția lui Kratylos 76
5.4.2.3. Socrate discută cu Kratylos și apără teza lui Hermogene 86
5.4.3. Dialogul *Kratylos*: recapitularea rezultatelor 89
5.5. Alte probleme de filozofia limbajului din alte texte ale lui Platon 91

5.5.1. Limbaj și cunoaștere în *Scrisoarea a VII-a* 92
5.5.2. „Adevărat“ și „fals“ în *Sofistul* 94
5.6. Indicații bibliografice 97

6. Aristotel 99
6.1. Contribuția lui Aristotel în domeniul filozofiei limbajului: perspectivă preliminară 102
6.1.1. Aristotel în *communis opinio*: persistența unor confuzii ... 102
6.1.2. Textele care privesc filozofia limbajului 104
6.1.3. Importanța lui Aristotel pentru istoria filozofiei limbajului... 104
6.1.4. Preluarea și depășirea problemelor ridicate de Platon 105
6.2. Contribuția lui Aristotel în domeniul filozofiei limbajului: privire de ansamblu 106
6.2.1. Tripla diferențiere a raportului dintre cuvânt (limbaj) și obiect (realitate extralingvistică) 106
6.2.2. Trecerea de la cauzalitate la finalitate 107
6.2.2.1. „Dreapta potrivire a numelor“ 107
6.2.2.2. Depășirea controversei φύσει–νόμῳ în cadrul unei noi teorii a semnului lingvistic 109
6.2.3. Κατὰ συνθήκην 110
6.2.3.1. Diverse interpretări 110
6.2.3.2. Critica acestor interpretări 111
6.2.3.3. Încercare de a da o nouă definiție 113
6.2.4. Λόγος ἀποφαντικός ca formă specială a lui λόγος σημαντικός .. 117
6.2.4.1. Διαίρεσις și σύνθεσις ca premise pentru atribuirea valorilor de adevăr 117
6.2.4.2. Caducitatea problemei despre „dreapta potrivire a numelor“ 118
6.2.4.3. Ὄνομα și ῥῆμα înțelese ca „subiect“ și „predicat“ .. 119
6.2.4.4. Ce înseamnă ἀποφαντικός? Sensul predicației 122
6.3. Contribuția lui Aristotel la filozofia limbajului: retrospectivă 123
6.3.1. Din nou despre raportul dintre cuvânt (limbaj) și obiect (realitate extralingvistică) 124
6.3.2. Modalități de actualizare a lui λόγος σημαντικός.......... 125
6.3.3. „Dreapta potrivire a numelor“ și problema definiției 125
6.3.4. Ὄνομα ca *nomen commune*: semnificație *vs* desemnare.... 127
6.3.5. Τῶν ἀδιαιρέτων νόησις (*indivisibilium intelligentia*): unitatea semnificației în cadrul intuiției ființei 128
6.3.5.1. O nouă perspectivă asupra λόγος-ului lui Heraclit.. 129
6.3.6. Dimensiunile „obiectivă“ și „intersubiectivă“ ale limbajului la Aristotel 130

6.3.7. Descoperirea incompletă de către Aristotel a caracterului istoric al limbii: limitarea la semnificanți ... 130
6.3.8. Receptare și consecințe ... 132
6.3.8.1. Recunoașterea caracterului prelogic al limbii ... 132
6.3.8.2. Reducerea ulterioară a lui λόγος σημαντικός la una dintre modalitățile sale ... 133
6.3.8.3. Expresie și conținut în semnul lingvistic ... 138
6.3.8.4. Statutul conținuturilor semnelor lingvistice (παθήματα τῆς ψυχῆς) ... 138
6.3.8.5. Interpretări ulterioare ale sintagmei κατὰ συνθήκην ... 140
6.4. Indicații bibliografice ... 149

7. Stoicii ... 151
7.1. Importanța stoicilor în dezvoltarea logicii și a gramaticii ... 153
7.1.1. Cercetarea limbajului la vechii stoici ca factor declanșator al controversei dintre „analogiști“ și „anomaliști“ ... 155
7.2. Importanța Școlii Stoice pentru filozofia limbajului ... 155
7.2.1. Diferențierea între originea și funcția limbajului ... 156
7.2.2. „Logic“ *vs* „gramatical“ în cercetarea limbajului la stoici ... 158
7.2.3. Teoria semnelor la stoici ... 159
7.3. Teoria limbajului la Aristotel și la stoici – comparație ... 162
7.4. Indicații bibliografice ... 162

8. Sfântul Augustin ... 164
8.1. Teoria limbajului și a semnelor în posteritatea stoicilor ... 166
8.2. A învăța, a instrui și limbaj: dialogul *De magistro* ... 171
8.2.1. Teoria semnelor ... 172
8.2.2. Schiță a unei distincții între limbaj ca obiect și metalimbaj ... 175
8.2.2.1. „Metalimbajul limbii“ ... 176
8.2.2.2. „Metalimbajul vorbirii“ ... 180
8.2.3. Instruirea cu ajutorul cuvintelor: valoarea epistemologică a limbajului ... 182
8.3. Observații critice asupra teoriei lingvistice a lui Augustin ... 189
8.4. Aspecte inovatoare în contribuția lui Augustin la teoria limbajului ... 192
8.5. Indicații bibliografice ... 193

9. Filozofia limbajului în Evul Mediu ... 195
9.1. Thomas de Aquino (1224/1225–1274) ... 196

9.1.1. Aristotel din perspectiva lui Thomas de Aquino: trei operațiuni ale intelectului și reflectarea acestora în *Organon* 197
9.1.2. Trei tipuri de adevăr..... 200
9.1.3. Dimensiunea intersubiectivă a limbii 200
9.1.4. Limbajul ca posibilitate de a ne emancipa de imediatul (*hic et nunc*) experienței 201
9.1.5. Limbajul ca obiect și metalimbajul 202
9.1.6. Alte aspecte ale interpretării lui Aristotel de către Thomas de Aquino..... 202
9.1.6.1. Trecerea de la cuvinte la enunțuri non-afirmative... 203
9.1.6.2. Ignorarea caracterului istoric al semnificațiilor proprii limbilor individuale..... 203
9.1.6.3. Διαίρεσις și σύνθεσις..... 204
9.2. Teoria despre *modi significandi* în Evul Mediu 204
9.2.1. Albertus Magnus și Siger de Courtrai..... 206
9.2.2. Thomas de Erfurt (*alias* Duns Scotus)..... 207
9.2.3. Modelul *modi significandi* în teoria gramaticală de mai târziu 212
9.3. Doctrina despre *suppositiones* 213
9.4. Câteva observații despre teoria semnelor în Evul Mediu și despre noul început al semioticii în secolul al XVII-lea .. 217
9.5. Indicații bibliografice 219

10. Juan Luis Vives și filozofia limbajului în epoca Renașterii..... 221
10.1. O nouă cale de acces spre limbaj în perioada Renașterii 222
10.2. Juan Luis Vives, continuator și înnoitor al vechii filozofii a limbajului 223
10.2.1. Teorie a semnelor, gramatică, stilistică și semantică lexicală .. 224
10.2.2. Gramatica descriptivă în locul gramaticii prescriptive 225
10.2.3. Primatul caracterului istoric asupra caracterului universal .. 225
10.2.4. Respingerea generalizării prin analogie a regulilor gramaticale..... 226
10.2.5. Primatul dimensiunii intersubiective asupra dimensiunii obiective a limbii 227
10.2.6. Respingerea logicismului 227
10.2.7. «Rațiunea» împotriva antinomiilor sofistice 227
10.3. Indicații bibliografice 229

11. René Descartes și ideea limbii universale 230
11.1. Există o lingvistică «carteziană»?..... 233
11.2. Limbajul ca trăsătură distinctivă a omului..... 236

11.3. Ideea de limbă universală la Descartes 238
11.4. Proiectul unei limbi universale de la Raimundus Lullus la Leibniz: o cale greșită în filozofia limbajului 240
11.4.1. Limbi universale *a posteriori* (limbi auxiliare internaționale) .. 240
11.4.2. Limba universală *a priori* (limba filozofiei) 242
11.4.3. Leibniz și *Lingua rationalis* 247
11.5. Indicații bibliografice 249

12. John Locke 251
12.1. Filozofia generală a limbajului la Locke..................... 253
12.1.1. Funcția limbii 253
12.1.2. Statutul semnului lingvistic................................ 254
12.2. Concepția lui Locke despre semantica lexicală.............. 259
12.2.1. Critica [ideilor lui Locke] 262
12.3. Cele mai importante rezultate din cercetările lui Locke asupra limbajului 263
12.4. Sistemul științelor la Locke 265
12.5. Importanța lui Locke pentru dezvoltarea ulterioară a filozofiei limbajului.. 266
12.6. Indicații bibliografice 267

13. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* 268
13.1. Controversa dintre Leibniz și Locke........................ 270
13.2. Limbaj, cunoaștere, «realitate» și știință la Locke și la Leibniz.. 272
13.2.1. Abstracțiune și limbaj 272
13.2.2. «Esență» și definiție.. 274
13.2.3. Speciile (*species*) și numele lor 276
13.2.4. Limbaj și știință 277
13.3. Contribuția lui Leibniz în domeniul filozofiei limbajului: privire generală asupra celor mai importante teorii 278
13.4. Indicații bibliografice 279

14. Continuitate și discontinuitate în istoria filozofiei limbajului .. 280
14.1. Filozofia limbajului în epoca sa mai veche: continuitate, ramificații și căi greșite 280
14.2. Noua filozofie a limbajului în Epoca Luminilor: scindarea în direcții de cercetare diferite.................... 284
14.3. Indicații bibliografice.. 285

15. Secolul al XVIII-lea în Marea Britanie: filozofia limbajului între empirism, platonism și psihologism 286
15.1. George Berkeley (1685–1753) 286
15.2. David Hume (1711–1776) 298
15.3. James Harris (1709–1780) 300
15.4. Alți reprezentanți britanici ai filozofiei limbajului din secolul al XVIII-lea 312
15.4.1. Adam Smith (1723–1790) 312
15.4.2. Joseph Priestley (1733–1804) 319
15.4.3. James Burnet, Lord Monboddo (1714–1799) 324
*15.4.3.1. Problema spiritului (*mind*) și a conceptelor generale (*general ideas*)* 326
15.4.3.2. Statutul individului 327
15.4.3.3. Viața socială ca premisă a apariției limbii 328
15.4.3.4. Limbajul ca „invenție“ a omului îndreptată spre un anumit scop 328
15.4.3.5. „Originea limbajului“ vs *„apariția categoriilor limbajului“* 329
15.4.3.6. Dubla origine a limbajului 331
15.4.4. John Horne Tooke (1736–1812) 335
15.4.4.1. Critica limbajului la Horne Tooke, în relație cu problema conceptelor generale 336
15.4.4.2. Esența limbajului în lumina „teoriei abrevierii“ a lui Horne Tooke 338
15.5. Indicații bibliografice 341

16. Giambattista Vico 343
16.1. Diverse perspective istorice ale înțelegerii lui Vico și determinarea poziției propriei noastre interpretări 346
16.2. Motive ale dificultăților pe care le presupune interpretarea lui Vico 350
16.3. Un dublu cadru explicativ în interpretarea lui Vico 352
16.4. Limbajul la Vico 362
16.4.1. Filozofie a limbajului și lingvistică 363
16.4.2. Principalele trăsături ale concepției filozofice despre limbaj la Vico 364
16.4.3. Principiile filozofiei limbajului la Vico și consecințele acestora 365
16.4.4. Vico în interpretarea lui Antonino Pagliaro și a lui Benedetto Croce 374

16.4.5. Cristalizarea treptată a ideilor de filozofie a limbajului în scrierile lui Vico 378
16.5. Indicații bibliografice 392

17. Secolul al XVIII-lea în Germania: teoria semnelor, gramatică generală, teorii despre originea limbii 393
17.1. Christian Wolff (1679–1754) 393
17.2. Johann Heinrich Lambert (1728–1777) 404
17.3. Johann Werner Meiner (1723–1789) 412
17.3.1. *Grammaire de Port-Royal* și teoria gramaticii generale 413
17.3.2. Teoria limbii, filozofică și generală, la Meiner 415
17.4. Problema originii limbajului 430
17.4.1. Johann Peter Süßmilch (1707–1767) 430
17.4.2. Dietrich Tiedemann (1748–1803) 432
17.5. Indicații bibliografice 434

18. Secolul al XVIII-lea în Franța: de la Iluminism la Preromantism 436
18.1. Privire generală asupra teoriei limbajului și a filozofiei limbajului în Iluminismul francez 437
18.2. Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780) 445
18.3. Denis Diderot (1713–1784) 463
18.4. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) 470
18.5. Indicații bibliografice 475

19. Perspective 477

Bibliografie 479
I. Izvoare și lucrări de referință 479
II. Introduceri în filozofia limbajului și în istoria acesteia; antologii de texte de filozofia limbajului 485
III. Literatură de specialitate 487
IV. Anexă. Versiuni românești ale textelor citate 497

Index nominum 500